A. VI. 410

FRANCESCO D'OVIDIO

STUDII

SULLA

DIVINA COMMEDIA

MILANO-PALERMO
REMO SANDRON — Editore
1901

STUDII SULLA DIVINA COMMEDIA

A. VI. 410.

FRANCESCO D'OVIDIO

STUDII

SULLA

DIVINA COMMEDIA

1365

MILANO-PALERMO
REMO SANDRON — Editore
1901

Proprietà letteraria

F. ANDÒ — Palermo, via Celso, 61.

ALLA MEMORIA

DEI MIEI GENITORI

Forse non pur per lor, ma per le mamme,
Per li padri, e per gli altri che fur cari,
Anzi che fosser sempiterne fiamme.

PARADISO XIV.

PREFAZIONE

Una ristampa dei *Saggi critici* dati fuori nel 1878, quale mi fu più volte cortesemente inculcata, m'era impossibile. Non so rassegnarmi a ristampare senza molto correggere o finanche rifar di pianta. Poi, quella raccolta era assai varia, e molti altri saggi ho pubblicati dopo; cosicchè era naturale che la vecchia compagine si sciogliesse, i lavori vecchi e nuovi si raggruppassero secondo l'affinità dei soggetti, e al volumone ormai irreperibile si sostituisse una serie di volumi meglio composti.

Inoltre, non tutto quello che lì fu stampato intendo riprodurre; anzi lascerò in disparte, quali definitivamente, quali almeno per ora, molte pagine che tuttavia furono tra le più lodate o richiamate. Non già ch'io non mantenga quasi tutti i pensieri ivi espressi, ma l' espressione peccò non di rado per un po' di vivacità, od ancor più per troppo entusiasmo giovanile. E vi son poi cose che si possono dire una volta sola; come ve n'ha pur altre, di cui l'esperienza dell'età matura insegna che sarebbe stato meglio tenersele per sè. Si può o si deve non deplorare d'avere scritto ciò che abbia attirato danni o fastidii solamente a noi medesimi, ma è giusto rammaricarsi d' aver potuto menomamente nuocere ad una verità più larga, più sostanziale, con una verità spicciola che parve tanto bella a dire sol

perchè verità. Da ultimo, certi scritterelli d' occasione, se poteron piacere altrui, vengono a noia all' autore, che li trova scarsi o monchi.

Nel proemio del 1878 v'era un brano in cui tratteggiavo il mio ideale d'una critica intera. Quel brano fece fortuna, tanto che è finito nelle antologie; il che per uno scritto letterario è come per un pezzo musicale il finire sugli organini. Lo riserbo ad uno dei volumi successivi, anche perchè in cima a tutta la serie potrebbe suscitare il sospetto d'una gran presunzione. È vero che allora non lo suscitò, anzi fece dire, a qualcun di coloro che resero conto del libro, come si trovasse quivi attuato ciò che nel proemio si predicava. Ma eran tempi più bonarii quelli, e la stessa condiscendenza altrui mi fece riflettere sull'ingenua mia colpa; la quale non può essere scusata se non da chi consideri che l'ingenuità vera riesce spesso invereconda. Oltrechè, lo confesso, a via d'aver sentito poi tanto martellare sui rapporti fra le due critiche, e qualche volta a caso o fuor di proposito, la questione m'è divenuta oggi così dilettevole, come potè essere ad un uomo del medio evo la questione dei due gladii, dei due pianeti, delle due potestà. Non farò dunque altro programma se non col dichiarare che mi piace ogni indagine fina, ogni argomentazione buona, a qualunque lato del fatto letterario si rivolga; ho in uggia ogni grossolanità o stortura, con qualunque metodo ci si vada a parare; credo che le verità d' ogni specie si compiano e sorreggano a vicenda, e che l'errore o la fatuità in una data specie di critica spesso si schivi conoscendo verità d' un' altra specie; procuro, secondo le mie poche forze lo consentono, di non chiuder gli occhi a nulla, di spingermi fin dove in ciascun caso occorra, o da me stesso o informandomi delle ricerche altrui; sono persuaso che, se ad intuire il vero può giovar un po' di baldanza, ad assicurarlo è necessaria la modestia del sottomettere a dubbio metodico ciò che è balenato alla mente, e la pazienza del verificare tutto ciò che possa portare o a ribadire un concetto, o a rinunziarvi come ad un abbaglio, o a darlo solo come una mera possibilità.

Questo primo volume è tutto su Dante, anzi sulla Commedia; poichè i due o tre saggi che non concernono in modo diretto il poema, si collegano a quelli che strettamente lo concernono. Gli altri lavori danteschi son rimandati ad un volume successivo. Degli adunati in questo i più son digià usciti in periodici, com' è via via indicato, ma qui compaiono quasi tutti più o meno rimaneggiati; e ve n' è anche dei veramente nuovi, senza dire che a parecchi degli antichi segue una speciale appendice nuova. Le note novellamente aggiunte son contrassegnate, ove metta conto, dalle parentesi quadre.

Ragguagli bibliografici non ne ho dati se non dove o il mio assunto o un qualunque dovere preciso lo richiedesse; ma non più di così, poichè si tratta d' una materia per la quale abbondano i libri di consultazione, i periodici, i lavori di sintesi, le dissertazioni speciali. Non ho voluto sostituire il mio a nessun altro libro, bensì riunire tutto ciò che è pensiero mio o da me accolto e rimuginato; e non cito se non dove trovai o un aiuto non facile a sottintendere o un inciampo non possibile a scansare. Quindi m'accade talvolta di richiamare un articoletto e di parer quasi d'ignorare un volume. Può essere anche che ignori davvero il volume o l'articolo, giacchè in questo campo ciascuno ha i suoi peccati d'omissione. Del rimanente, non vi si riuscirebbe a far nulla, soprattutto del genere da me coltivato, se non si sorvolasse sull'assordante vocìo degl'infiniti lavori grossi e piccini che ogni giorno ti si levano davanti, e qualche volta son volumi che contengono meno d'un opuscolo, od opuscoli oppressivi più d'un volume. Ho avuto altresì il proposito di schivare ogni polemica non rigorosamente necessaria o non sommamente utile, giungendo perfino qua e là a ribattere solo come un' ipotesi possibile ciò ch'è stato in effetto messo innanzi da taluno. Donde derivano parecchie delle omissioni apparenti, consigliate da onesto riguardo, dal desiderio di evitare ogni ombra di pettegolezzo, o di mantenere la compattezza del ragionamento, non da disdegno nè da dispetto. In certi casi, quando ho visto altri ragionare sistematicamente in modo

diverso dal mio, ho preferito tacere e far voti che o l'autore si converta o Iddio illumini me. Prevedo che tutte codeste dichiarazioni non varranno a risparmiarmi ogni censura o rancore; ma altra via non ho potuto tenere, e la coscienza m'assicura che non volli far torto a nessuno.

Per le stesse ragioni onde non premetto qui il brano sulla critica in generale, tralascio di discorrere del mio ideale o dei miei propositi in quanto a critica dantesca, o di formular giudizii sintetici sulle vicende di questa negli ultimi trenta o quarant'anni, e sui suoi principali rappresentanti morti o vivi. Non so se lo potrò o dovrò fare altra volta: per ora non ho mancato di mostrare qua e là la mia sincera stima o riconoscenza.

Mi preme solo di dire una parola sul povero Bartoli, così presto sparito di mezzo a noi, dopo un'esistenza tanto travagliata. Un po' per caso, un po' per colpa del suo fare frettoloso, m'è occorso di citarlo quasi sempre per contradirlo più o meno; il che, se non è ingiusto, riesce scortese. E potrebbe parer indizio di malumore; tanto più che negli ultimi anni, per la fisima della Beatrice non reale, e per aver io dovuto tentar di rappattumarlo con parecchi critici (il mestiere di paciaro frutta sempre qualcosa), egli m'aveva messo il broncio, ed io finii col seccarmi di quell'irascibilità, di cui ignoravo le ragioni che la sua immatura fine ha meglio schiarite ai vicini e palesate anche ai lontani. Ma pur allora egli mí dava quàsi involontarii accenni della sua benevolenza, come di schietta simpatia aveva dato spontaneo segno inviando a me ancor giovinetto uno dei suoi più eruditi lavori, e non tralasciando per molti anni nessun'opportunità di mostrarmisi amico fido, la qual cosa non potrò mai dimenticare. I suoi volumi danteschi non costituivano una trattazione piena, misurata, oggettiva; e riboccavano di argomentazioni eccessive, provvisorie, e di problemi posti in modo troppo angoloso o scettico. Ma smovevan le acque, allargavano le cognizioni, facevano pensare. Eppoi, che libertà di spirito, che sincerità di pensiero e di parola, quanta indipendenza dai giudizii e passioni altrui, quanta franchezza nelle passioni proprie, che

viva impressionabilità! Anche nel porre i problemi a quella maniera disperata, c'entrava soprattutto l'ingenuo aborrimento d'ogni artificio, e la magnanima compiacenza di confessar di non intendere; come c'entrava pure, scusa non vana nè lieve, il bisogno di passar subito oltre, per l'avere alle mani un assunto più largo che non quella sola questione dantesca o il solo Dante. Così i suoi libri, freschi, spigliati, fecero assai più bene che male; ed oggi ci accade di richiuderli quasi sempre esasperati da qualche sua impuntatura, ma di tornarci sempre con fiducia rinascente, e per un' attrattiva che non vuol venir meno. Io poi gli sento un obbligo particolare, per una considerazione che non mi riguarda personalmente ma mi commuove. Cominciò col parlare sgarbatamente del De Sanctis, seguendo un andazzo allora comune fuor del Mezzogiorno e fuor d'un'eletta di Subalpini o di emigrati del 48; un andazzo, dirò di più, onde non era in tutto scevro il Mezzogiorno medesimo. Cominciò citandolo sol per confutarlo, e come « il signor De Sanctis ». Via via che lo venne studiando cambiò tono, e finì coll'esaltarlo, coll' inchinarglisi quale a maestro altissimo. Ciò, se a molti deve piacere anche per ragioni intrinseche, può a tutti parer bello com' un' altra prova della sua spregiudicata franchezza: della sua immediatezza, avrebbe forse detto quel signor De Sanctis. Niun sentimento dunque men che amichevole, meno che pio o riverente, mi ha mosso ad oppugnar qua e là senza scrupolo le sue idee o i suoi criterii. Ma mi sarei sentito un peso sull'anima se non gli avessi mandato qui un malinconico saluto di rimpianto.

E all'ultim'ora sopraggiunge il triste annunzio che anche lo Scartazzini se n' è andato! Immagino bene che a molti parrà troppo ch'io me ne commuova, tanto egli aveva finito con affastellar volumi sempre più trasandati e bisbetici, sempre più scarsi, non che di vera originalità, ma di novità in qualsivoglia senso. A molti potrebbe parer opportuno un elogio funebre che si riducesse a un semplice *parce sepulto*, o peggio si convertisse in una requisitoria delle sue avventatezze, delle incoerenze, degl'ingiusti

giudizii sulle cose e sulle persone, dei paradossi, dei madornali errori. Certo, egli s'era condotto a trattar Dante come un podere da sfruttare, e ad adoperarvi davvero la zappa, dandosela spesso anche sui piedi. E sia pure. Ma io, oltre ad antichi legami amichevoli, rammento quei tempi in cui la sua operosità era più sana, e ad ogni modo tornava utilissima ai rinascenti studii italiani e al loro bisogno del momento. I lavori tedeschi eran noti a pochi; degli studiosi nostrani, i più s'aggiravano per angiporti o s'eran cacciati in vie mozze; i Commenti al poema che si pubblicavan qui avevano il tanfo d' un' erudizione troppo ristretta, d'un ordine d'idee angusto, d'un pettegolezzo in famiglia; i Commenti antichi rivedevan la luce a rilento e spesso malconci, e ciascuno diveniva l'oggetto d'una predilezione sistematica e fanatica. Il Commento lipsiense divulgò a un tratto tante cose e tante chiose, con uno spoglio largo degl'interpreti antichi e con un travasamento repentino di erudizioni e speculazioni tedesche. Fece l'effetto d'un finestrone che si spalanchi e lasci precipitar dentro molt'aria fresca, benchè non senza vento nè polvere; o l'effetto che in una città di provincia, con vecchie botteghe scarsamente fornite e impigliate in tapine abitudini locali, farebbe l'apertura d'un bazar pieno zeppo di roba forestiera e d'altre cose comunque rare in commercio. In che modo e in che limiti abbia lo Scartazzini giovato agli studii danteschi in Germania, altri potranno dire; ma una brutta ingratitudine commetterebbe l'Italia, commetteremmo specialmente noi della generazione che tramonta, se non ricordassimo e non inculcassimo che si ricordino le non dubbie benemerenze di lui.

Perchè mai, pur rodendomi che Dante mi svii troppo di frequente da altri studii non meno gradevoli per me e più doverosi, io abbia ceduto tante volte al suo fascino da mettere insieme più che un volume di saggi, per ognun dei quali venivo promettendo a me medesimo che sarebbe stato l'ultimo, tornerebbe lungo e fuor di luogo il dire; e può sembrar superfluo o superbo l'addurre motivi proprii per un fatto sì ovvio. Ne ho toccato solo perchè ciò valga

a dar ragione della curiosa forma e varietà di questi schizzi, che ho durato un po' di fatica, non che a ricollegarli alla meglio insieme, ma sin a disporli in un ordine che non potè essere nè in tutto cronologico nè del tutto intrinseco. Non sono i capitoli d'un libro premeditato, costruiti secondo un piano regolatore: sono costruzioncelle isolate, che a via di moltiplicarsi si sono addensate così da fare un insieme, il quale sarebbe un accozzo se una cert'armonia non ve la mettessero la conformità della materia, l'anticipata familiarità che ogni lettore ha con questa, la costanza mia nel modo di studiarla ed esporla. Con tagli e giunte e ritocchi molteplici, con richiami e rimandi, con un indice analitico in fine, ho rimediato come meglio potevo alla scucitura. Vorrei sperare che, a malgrado di questa, altri nel leggere avesse per lo meno una particella della pazienza e del diletto che ho avuto io nello scrivere.

Diletto infinito può assaporare lo studioso di Dante: trovar cose nuove in una materia trita e ritrita; scegliere fra tante opinioni la più giusta; rendere omaggio al vero e a predecessori più o meno disconosciuti; sgombrar il terreno di tradizionali o recenti errori; riconoscere i segni più grandiosi, o i più delicati, d'un'arte così potente e squisita; contemplar da vicino il fulgore d'un intelletto così eccelso; risentire entro di sè i palpiti d'un cuore tanto generoso; pregustare la gioia che ogni parola sull'opera di lui sarà accolta quasi con quell'universale interesse che trova pronto chiunque metta il discorso su un grave affare di Stato, su un fatto che commuove tutti o che eccita la curiosità e la conversazione di tutti. Sì, ma in ciò stesso è il tormento o il pericolo. Piuttosto che docili orecchi, trovi lingue ribelli. All'interpretazione che hai lungamente accarezzata, lumeggiata con tutte le industrie di cui sei capace, assodata con più mesi di studio sul poema, sulle sue fonti, sull'ambiente letterario o storico ove si maturò la creazione poetica, su tutte le questioni collaterali o accessorie di quella che hai trattata, salta fuori subito qualcuno a contrapporre una delle vecchie interpretazioni piaciuta a lui o divenutagli comunque abituale, ovvero un'escogitazione nuova fatta lì su due piedi.

T'accorgi che colui è subito seguitato da molta più gente e più savia che non avresti creduto; vedi che ogni piccolo dubbio messo innanzi da un censore è preso per una confutazione definitiva, o il dubbio su un punto secondario è creduto scrollare tutto un edifizio; o vedi come perfino con un così grande e nobile scrittore alle mani ti si possa ferire con picciolezze e malignità, e così via discorrendo. Eppure Dante ti compensa di tutto; e ti richiama anche alla rassegnazione e alla modestia, poichè la sua vita così indegnamente infelice ci fa sentire tutto il ridicolo, tutta la sconcezza, d'ogni nostra intolleranza per le piccole nostre miserie.

E non è poi questo culto di Dante una delle poche idealità superstiti nell'Italia odierna? Non accomuna esso finanche le potestà e le persone più irreconciliabili? Non trascende pur i termini della nostra patria? Non è esso il filo che la guidò nel suo cammino sui più cupi abissi della sua storia dolorosa? Il filo che le può essere di scorta nel laberinto dell'avvenire? Con questo pensiero ben saldo nella mente, non ci stanchiamo di quel che v'è di troppo e di vano nella furia presente degli studii danteschi. Badiamo invece al molto che pur danno di eccellente, di buono, di discreto. Badiamo ai progressi che si sono compiuti in quanto a copia e precisione di conoscenze positive, a rigore d'argomentazione, a bontà di criterio. Nè dobbiamo dolerci troppo se ancor oggi molti continuano a considerar come la sostanza della critica dantesca quel che n'è invece il contorno, la preparazione, il sostrato; giacchè l'illusione di ciascuno, che il più importante dell'opera comune stia in quello che sa far lui, accresce la lena e la tenacità, quando pur conduca a ingenui dispregi o a parziali errori. Il culto di Dante è come ogni altro culto, ov'è naturale e perfino utile che il sacrestano consideri come la quintessenza del misticismo il tener ben puliti i calici e le pissidi. Ma culto è e dev'essere, il più universale epperò il più vario possibile. È di buon augurio che si sia tanto rinfocolato, dopo un periodo di relativo languore.

Naturalmente — così suppergiù ebbi a scrivere anni sono — quella vicenda di entusiasmo e di colpevole oblio

che s' ebbe nelle età passate, quell' altalena continua tra Dante e il Petrarca, non è più possibile oggi fra tanto eclettismo di gusto, imparzialità di critica e ardore di ricerca: ricerca larga e sino indifferente al grande o al mediocre, al bello o al brutto. Non torneranno più quei singolari tempi in cui il Petrarca era da tutti magnificato, imparato a mente, imitato, commentato, discusso, moralizzato; ed il volume pudico delle sue rime non mancava mai neppure nel salotto d'una cortigiana, come oggi per contrario certi romanzi impudichi non mancan sul tavolino pur di oneste matrone. E Dante era ricacciato in fondo, e l'arguto Della Casa non se ne ricordava che per riprenderlo delle voci e frasi nauseanti o che si prestassero a un doppio senso, e il grave Bembo non lo citava se non per biasimar l' asprezza del verso *Come cortel di scàrdova le scaglie*: quasichè l'asprezza appunto non fosse qui cercata e mirabile! Tuttavia una leggiera ombra di trascuranza per il sommo poeta c'era stata durante gli ultimi vent'anni, salvo rare eccezioni, negli atenei e nella critica militante. Il Petrarca, che offriva una quasi dimenticata e più sicura messe d'indagini e d'esercitazioni critiche, e intorno a cui v'era peranco da divulgare fra noi i trovati della critica straniera, avea richiamata a sè l'attenzione dei migliori, che invece procrastinavano d' avvicinarsi a Dante; sul quale, si può dire, mentre tutto è a rifare, tutto è già fatto, ed è difficile escogitar cosa che non si trovi o paia trovarsi già da altri, più o meno, bene o male, accennata. Che se pur di Dante si disputava, egli era piuttosto per la vita e per le opere minori che non per il poema, mentre l' ardore per questo era stato per più decennii il preludio del risorgimento nazionale. Ma alla Commedia, che è la sua Bibbia, è tornata sempre e sempre tornerà l'Italia, come a fonte perenne di sanità intellettuale e morale (1).

Nei tredici anni indi trascorsi, il fervore è venuto crescendo ogni dì più, in Italia e fuori. Si sono fondate società e riviste e cattedre dantesche. D' oltre i monti, d' oltre i

(1) V. la *Nuova Antologia* del 1°. aprile 1888.

mari, perfin d' oltre l' Atlantico, ci giunge l' eco di mille voci che celebrano il nostro poeta. E poichè la fine del secolo che già fu il nostro c'indusse a rivolgerci indietro per misurare con lo sguardo il cammino fatto da esso, c'è apparso sempre più chiaro che il decimonono, se può per altri rispetti esser definito come il secolo del vapore o dell'elettrico o degli ordini liberi o delle rivendicazioni nazionali, noi potremmo con altrettanta ragione salutarlo come il secolo di Dante. Ciò senza far torto al decimottavo, che nel suo declinare iniziò la riscossa dagl' inconsapevoli oblii e dalle grossolane censure. Ma il decimonono fu dal principio alla fine, e con ardore quasi sempre uguale, appassionato studioso di Dante; il qual ardore s'è in Italia congiunto per indissolubile nodo con le aspirazioni nazionali e col loro adempimento. Al nascente secolo il suo glorioso predecessore ha legato, tra molti problemi angosciosi, molta eredità di pensieri e d'affetti. Di questa è forse la parte più pura, più gentile, certo la più scevra di penosi contrasti, l' affetto al gran padre della favella italiana, il pensiero continuamente volto a intendere e chiosare le sue divine parole.

SORDELLO

Come sulla soglia di palazzi monumentali pongono gli architetti figure di leoni che pare ne stiano a guardia, così nel vestibolo del purgatorio ha messo il poeta in atteggiamento leonino l'ombra di Sordello. Una folla d'anime aveva fatto gran ressa intorno a Dante e alla sua guida, raccomandandosi per esser ricordate ai parenti superstiti che coi suffragii accelerassero la loro purgazione. E i due visitatori, liberatisi da quelle sollecitazioni, si consigliavano sulla via da prendere, quando scorsero l'anima lombarda che invece di mescolarsi ad altre se ne stava sola soletta (1), con piglio altero e disdegnoso, movendo gli occhi con decorosa lentezza, schiva di quella fretta « che l'onestade ad ogni atto dismaga », e in cambio di nulla dire o chiedere sorvegliava i due con isguardo posato e sicuro (2). Virgilio le si accosta per averne ragguaglio circa il cammino, e l'ombra con aristocratica indifferenza non è sollecita di rispondere alla domanda, anzi vuol piuttosto sapere chi sieno e donde; suppergiù come Farinata, che veduto Dante a piè della sua tomba gli avea domandato quasi sdegnoso chi fossero i suoi maggiori. Virgilio, dolce sempre, nominava Mantova, come per dire « Mantova fu mia patria » o « mi diè i natali », *Mantua me genuit* insomma; e il dolce suon della sua terra basta per far scattare Sordello dal noncurante abbandono, correre verso il concittadino, abbracciarselo e gridare: son mantovano anch'io, son Sordello! Aristocratico ormai solo in questo, che non dubita dover il semplice annunzio del suo nome bastare a farlo riconoscere ed accogliere con ardore. Intanto quel repentino

(1) Simile in ciò al Saladino, come avvertì Benvenuto.

(2) Nell' esclamazione *O anima lombarda* l' aggettivo ha un bel suono e fece pur comodo al poeta per la rima, ma s'ingannerebbe chi ci sentisse un non so che d'encomiastico, mentre è una semplice indicazione come in « O anima cortese *mantovana* » di Inf. II 58. Benchè ogni individuo nella Commedia qualificato *lombardo* si trovi d' essere persona dabbene, tra i barattieri ve n'è di *Lombardi* come di *Toschi* (XXII, 99).

impeto d'amor patrio, che prorompe nel fraterno amplesso dei due Mantovani, eccita nel Fiorentino un altro impeto consimile, un ribollimento di dolor patrio, che si esala nella terribile apostrofe alla serva Italia, ai sacerdoti che frastornano l'opera provvidenziale dell'imperatore, all'imperatore Alberto e a suo padre, al sommo Giove che par non accorgersi di tanti mali, a Firenze volubile che come l'inferma si poggia or su un fianco ór sull'altro nel suo letto di dolore! È tutto un sirventese politico che, al ricordo del trovatore di Mantova, il rimatore di Firenze fa a sfogo del suo animo esacerbato.

Le due esplosioni di sentimento patriottico, l'una diretta e tenera, l'altra negativa e sarcastica, che è alla prima come al tappeto è il suo rovescio, riescono forse al lettore troppo subitanee e troppo rapidamente succedentisi; sicchè forse questi, quando la prima volta le trova nell'episodio o ritorna a studiare tutta la scena, ne riceve più stordimento che commozione, o se ne commuove meno che quando rimugina o recita la bella intemerata prescindendo dal luogo dov'è posta. Sopra luogo sembra, starei per dire, di sentir prima un improvviso colpo di pistola dal lato destro, e appena messisi a guardar donde sia partito, esser richiamati al lato mancino da una sequela di fucilate sempre più rumorose. Nella stessa seconda cantica è descritto un non dissimile incontro tra Virgilio ed un altro poeta, Stazio, che pur finisce con abbracci e prorompimento di affetti tenerissimi; ma lì tutto si matura di grado in grado, ed è così bene preparato l'effetto, che il lettore, il quale è a parte d'ogni cosa ed ha il presentimento del come s'anderà a finire, cede egli pure a quello scoppio d'entusiasmo che avviene in Stazio. Tuttavia, la minore efficacia estetica dell'esclamazione e dell'apostrofe del canto VI non ha potuto impedire che il grido di dolore dell'accorato esule non avesse un'eco profonda e viva nel cuore di tante generazioni d'Italiani, che vi trovavano espresse angosce uguali o simili alle proprie. Anche noi che nel 1860 eravamo fanciulli ricordiamo che non senza lagrime recitavam questi versi, e quasi commiseriamo quei che son venuti dopo, che non li possano assaporare altrettanto. È vero che anche oggi nelle terre d'Italia diventa un Marcello « ogni villan che parteggiando viene », ed a mezzo novembre non giunge quel che filiamo d'ottobre; ma l'Italia non è più serva oramai se non

dei suoi stessi vizii, e questi suscitano nei cittadini migliori piuttosto un noioso disgusto che un tragico cordoglio. Ma lasciamo le malinconie nostre e torniamo a quelle di Dante.

Iterate più volte le accoglienze oneste e liete, Sordello reitera la domanda *voi chi siete?*, formulata in quel modo asciutto così frequente nella Commedia, piena di *che hai?*, *che fai?*, *tu chi sei?*, *chi se' tu?*: troppo asciutto per lettori di altra età. Virgilio, che avrà poi tanta ritrosia a rivelarsi a Stazio, poichè questi ne avea già punta la pudica modestia protestandosi fervido ammiratore dell' Eneide e di chi la scrisse, non ha ritegno di palesarsi a Sordello, de' cui sentimenti verso l'opera sua, per quella stessa modestia, niente sospetta. Ma a quella rivelazione il fiero trovatore è colto da gran meraviglia, e poi preso da umile verecondia e da un nuovo impeto di tenerezza. Colui che aveva dinanzi abbracciato da pari a pari sol perchè suo concittadino, colui al quale avea detto con balda franchezza *son Sordello*, come aspettandosi che a quel nome l' altro avesse a sentirsi onorato dell'abbraccio; colui è nientemeno che il più grande dei suoi concittadini, è la gloria degl' Italiani d' ogni tempo, è il massimo poeta della lingua nostra! Torna egli a riabbracciarlo, ma non più alla pari, non più con affettuosa degnazione, non più al collo, bensì «ove il minor s' appiglia». Il poterlo vedere è una grazia del Cielo, o forse un premio ai meriti proprii. Egli che poco fa aveva a una domanda di lui indugiata la risposta con sue interrogazioni, ora dubita perfino d'esser degno di udir le parole del personaggio prima trattato con tanta confidenza; e se gli chiede nuova del suo stato, lo fa con quella magnanima timidezza che gli uomini giustamente alteri delle proprie virtù provano al cospetto di una virtù superiore. E Virgilio risponde con compiacente abbondanza e pronta cortesia a quell'anima gentile; cioè, secondo oggi diremmo, dedita agl'ideali, all'arte, al vero, al grande. In pochi versi, com'è suo costume, Dante ha fatta una miniatura, che fin dalla prima vista apparisce stupenda, ma che quante volte vi si affisi lo sguardo ci fa scoprire nuove finezze nel disegno e nel colorito. Questa seconda parte dell'episodio non teme il confronto con quello di Stazio, e un intimo legame li connette e gli accomuna in una maniera particolare, di mezzo agli altri consimili

incontri fra poeti di cui la fantasia e il cuore di Dante si compiacquero: da quello di lui medesimo con Virgilio nella selva, e di tutti e due coi quattro del limbo, a quello suo con Guido Guinicelli e con Arnaldo Daniello.

Ma, si dice da molti, quel che sappiamo della vita del trovatore mantovano lo mostra dedito ad amori, a dissolutezze e violenze, legato a tirannelli e principi feroci, indegno insomma della bella luce in cui Dante l'ha posto. Mosso da ciò un erudito francese, Eméric David, trascorse fino a supporre che il Sordello del Purgatorio non sia già il poeta, bensì un omonimo podestà: ipotesi sott'ogni rispetto assurda, che non merita nemmen d'essere confutata, come non lo meritano altre consimili. E lo stesso Fauriel, dopo aver battuta una via ben più ragionevole, concludeva poco felicemente (1) che ad ogni modo l'aver Dante collocato sì alto il trovatore mantovano, benchè forse sedottovi da qualche particolare della sua vita ignoto a noi, è una prova novella del poco rispetto di lui per i fatti « et de son invincible penchant à n' en faire que des cadres ou des espèces de supports pour ses idées et ses fantaisies ». Ora, a nessuno può cader in mente di negare che Dante idealizzasse uomini e cose, ed io anzi credo doversi badare assai più che generalmente non si soglia com'ei ciò facesse con intenzione, poichè in fin de' conti componeva un poema. Ma è poi un grosso errore disconoscere, qui come altrove, il nucleo di realità che servì di lievito al suo fantasma, o il fare di essa realità una rappresentazione così cruda, così brutta, da metterla in aspra antitesi cogli elementi ideali aggiúntivi dal poeta, e da reciderne quelle parti che furono come gli addentellati alla sublimazione estetica. Se, prendendo per moneta corrente tutto ciò che di vizioso è stato a torto o a ragione attribuito a Sordello, consideriamo lui per niente più che un donnaiuolo e un cortigiano manesco, e poi ci domandiamo come mai Dante ne abbia fatto il tipo del patriota, è naturale che al quesito non si trovi il verso di rispondere, o vi si risponda goffamente.

Ma, se la storiella raccolta da Benvenuto circa le notturne

---

(1) Però in una scheda a parte per un'altra Lezione, che non si sa come si svolgesse.

visite di Sordello a Cunizza si prende per quel che è e per quel che l'Imolese stesso la dà; se il rapimento di Cunizza al marito signore di Verona si considera che fu forse voluto dal fratello di lei Ezzelino, per isciogliere un matrimonio puramente politico e per metter la donna in salvo; se si osserva che della volgare tresca del trovatore con la donna rapita il principale narratore è un cronista guelfo d'una città nemica, e l'invenzione o l'amplificazione del fatto potè trarre origine e dal ratto stesso e dalle galanterie cortigiane e poetiche dell'uom di corte verso la padrona; se, ammessa pure la passioncella certamente probabile tra una donna così soggetta agl' influssi di Venere e un uomo così galante, e rinfacciata loro pur da qualche contemporaneo, si tien conto per questo e per gli altri suoi amori degli usi del tempo e de' costumi dei trovatori, che gli amoretti e gli amorazzi per poco non li avevano fra i doveri d'ufficio: s'avrà a concludere che, se il poeta di Goito non fu un santo, ei non fu nemmeno o non fu soltanto quel don Giovanni che si dice e che egli stesso si vantava d'essere. Parecchi scritti recenti han finito di sfrondare, nel male come nel bene, la favolosa biografia che se n'era venuta intessendo (1). Ed appunto la fama di Cunizza è andata soggetta alle medesime vicende; che se degli amori di lei è stato provato quel tanto che valga a spiegare come si trovi giusto nel cielo di Venere, n'è ormai andata in fumo la frangia che vi si era apposta, e giustamente si considerano le ragioni per cui potè venir collocata con anime che dopo aver troppo amato s'erano rivolte ad altri ardori ed avevano acquistato altri meriti.

Sennonchè Cunizza è addirittura nel Paradiso, e quel che anche dopo la tara riman certo o probabile dei suoi eccessi amorosi è tale che, se non vi fosse stata di mezzo la sua condotta pietosa e pia degli ultimi anni, passati per giunta a Firenze in casa de' Cavalcanti, tornerebbe abbastanza singolare che il poeta l'avesse così presto assunta ai placidi gaudii dell'amor celeste. Ma Sordello, troppi sono a dimenticarsene, è nel Purgatorio, anzi nell'Antipurgatorio, dove da una trentina d'anni s'aggira, come da trentaquattro anni Manfredi reo di orribili

(1) Citavo qui il buon opuscolo di Ausonio de Vit su Cunizza, ma ora c'è ben di più, come accennerò nella Poscritta.

peccati; e ciò per aver differito fino all'ora della morte il pentimento dei peccati suoi. La morte era forse stata anche per lui violenta? Nè dalla storia se n'ha notizia, nè s'argomenta dal dramma dantesco, dov' egli se ne sta in sè romito senza accozzarsi con la turba dei morti violentemente e senza in tutto confondersi coi principi adunati nella valletta. Poteva dunque averne fatte delle grosse ed esser magari riserbato a purgarsi chi sa quanto nelle varie cornici del secondo regno, e a rinfrescarsi ben bene nelle fiamme della cornice settima, ove stanno il poeta bolognese e il provenzale, e dove Dante stesso divien partecipe al tormento.

O c'è forse bisogno di dire che nei due regni della pena si fa sempre una netta distinzione tra il peccato di cui l'ombra paga eternamente o temporalmente il fio e le virtù onde l'anima era stata adorna in terra? C' è bisogno di ricordar Farinata, Brunetto, Pier della Vigna, Nino giudice, il Guinicelli e gli altri? O s' ha da spender parole a mostrare che, eccetto per alcuni peccati troppo neri od abietti di alcuni dannati, le colpe delle anime dannate o purganti non tolgono che il poeta effonda verso di loro i suoi sentimenti benevoli, se benevoli sono? Il caso di Sordello è pari a quel di tanti altri: sconta la pena delle sue pecche, ma è lumeggiato nelle sue qualità nobili ed alte.

Poichè, qui sta il punto, il cortigiano di Ezzelino e di Carlo d' Angiò, il rapitor di Cunizza, il cavaliere mondano e millantatore delle sue seduzioni amorose, il poeta dei facili amori, era stato altresì, come spesso dei trovatori avveniva, un fiero poeta politico e civile, e a certi principi avea pur egli detto peggio che *racha racha*. È celebre soprattutto il suo *Pianto* in morte di ser Blacasso, signore provenzale, liberalissimo verso i trovatori e trovatore egli stesso, spentosi il 1236. Unica consolazione a tanta perdita prova Sordello nel pensiero, conforme a certe idee e immaginazioni del tempo, di dar da mangiare il cuore del morto agli avviliti principi contemporanei, onde ne acquistino quella gagliardia d' animo che a loro manca. Con questo trovato egli riesce a fare una rassegna terribile di quei principi, rimproverando a ciascuno le sue debolezze. Orbene, ognun sa che nel Purgatorio l'ombra del trovatore, dopo aver avvertito Dante e Virgilio che la notte imminente avrebbe lor impedito di continuar la salita del monte, li conduce ad una

valletta dove sedevano cantando la salveregina le anime di molti principi, e, prima che addirittura vi giungano e il sole si celi, da un balzo poco discosto egli ne fa la rassegna; che è pur qui una rassegna critica, benchè più che alle anime stesse si riferisca agli eredi che han lasciati in terra. In questa parte che Sordello fa si riconosce l'autore del Pianto per ser Blacasso, ed è riposta la convenienza e la ragione della scelta che Dante fece di lui, per metterlo in quel luogo, per attribuirgli quegli atti e sentimenti e parole. La cosa è perfettamente consentanea al metodo dantesco, secondo il quale le ombre compiono nel mondo di là, ordinariamente o nell'occasione straordinaria del passaggio di Dante, un ufficio conforme al carattere della loro vita terrena; o viceversa i differenti ufficii sono affidati appunto alle anime che dai loro fatti terreni paiono esservi specialmente indicate. Per ciò che riguarda Sordello la correlazione ora detta è tale che, notata che sia, sembra aver dovuto di leggieri presentarsi alla mente di ciascuno. Ma è sempre la storia dell'uovo di Colombo; giacchè il vero è che quasi nessuno ci aveva mai pensato, e quando, balenatane a me l'idea, mi venne il desiderio di cercare se ad altri fosse venuta, non trovai che ci avessero fatto cenno se non due soli: il Tommaseo e il Monaci (1).

Se poi si confrontano più strettamente i versi provenzali con le nostre terzine, si scorge un riscontro particolare anche in questo che gli uni e le altre comincian dal pungere un imperatore.

Colui che più sied'alto, ed ha sembianti
D'aver negletto ciò che far dovea,
E che non muove bocca agli altrui canti,
Ridolfo imperador fu, che potea
Sanar le piaghe c'hanno Italia morta,
Sì che tardi per altri si ricrea.

E il Pianto dice: « Primo mangi del cuore, perciò che n'ha grand'uopo, l'Imperator di Roma, s'ei vuole i Milanesi per forza

(1) Il primo nei *Nuovi studi su Dante* (Torino 1865, ma si tratta di due discorsi anteriori al 1860, pieni di divagazioni politiche e d'altro genere, tra le quali il prezioso accenno restò senza svolgimento e quindi più facilmente inavvertito); il secondo, con la solita sobrietà, in una noterella alla sua recensione dei 'Primi due secoli' del Bartoli, nella *Rivista di filologia romanza*, I, 198. Francesco da Buti ebbe la stessa intuizione, ma cadde in un equivoco appigliandosi a una tutt'altra opera di Sordello.

conquistare, chè lui tengon conquiso, e vive diseredato malgrado de' suoi Tedeschi ». Un'altra assai lieve e impalbabile corrispondenza (trovarne di massicce in Dante non è facile) si può ravvisare là dove Dante dice che Ottachero fu nelle fasce assai migliore che suo figlio Vincislao barbuto, come Sordello avea detto del re di Navarra che era stato più valente da conte che non fosse da re: *que valia mais coms que reis.* E un' altra un po' men vaga è nelle due sentenze con cui entrambi i poeti interrompono un momento le loro censure personali, uscendo l'uno ad esclamare:

Rade volte risurge per li rami
L'umana probitade; e questo vuole
Quei che la dà, perchè da Lui si chiami...

e l'altro: « Torto è quando Iddio fa uomo in grande stato poggiare, e poi mancanza di cuore lo fa di pregio abbassare ».

In conclusione, è proprio Sordello trovatore, proprio l'ardito flagellator dei principi contemporanei, che Dante volle collocare nella più fulgida luce, ponendogli in mano il flagello anche nell'altro mondo. È proprio il valente poeta, che nella Volgare Eloquenza avea chiamato eloquentissimo, a cui volle dar la sodisfazione di abbracciar Virgilio, e di cui si giovò per tratteggiare una delle scene, tanto gradite al suo cuore, dell' incontro fra poeti. È bene il maggior poeta volgare di Mantova, il maggior Mantovano dei tempi nuovi, la più superba altezza della poesia italiana provenzalesca, che gli piacque effigiare in atto d'inchinarsi al maggior poeta latino, al maggior ingegno dei tempi antichi, al massimo dei Mantovani d'ogni tempo. E volendo far scattare una scintilla luminosa di amor cittadino, che fosse d'esempio e di rimbrotto a tante cittadine discordie, che cosa avrebbe potuto escogitar di più acconcio dell' incontro fra il gran Mantovano di Goito e il grandissimo di Andes? Aveva egli pure, Dante, avuto un colloquio, tanto desiderato e pregustato, col suo concittadino Farinata degli Uberti; ma, ahimè, non s'era finito col parlar di antenati, di dispersioni, di cacciate, di ritorni in patria vanamente tentati, di tutti insomma i vecchi odii fiorentineschi e faziosi di guelfi e ghibellini? Così il piacere del giovane poeta, di conversare col più grande suo concittadino della generazione precedente, era andato in tanto ve-

leno. Nulla di simile poteva, fortunatamente, aver luogo tra i due poeti di Mantova, vissuti a tredici secoli di distanza l'uno dall'altro; e anzichè esser cosa strana che a Sordello assegnasse Dante una così bella parte, sarebbe invece stranissimo che, avendo a sua disposizione nella stessa patria di Virgilio un poeta come Sordello, un poeta politico, non ne traesse partito. E i rapporti che v'erano stati fra Sordello e Cunizza, della quale nella sua adolescenza avea Dante dovuto sentir parlare con ammirazione come di una Maddalena sinceramente contrita, sopravvissuta con angoscia allo sterminio del suo feroce casato, dedita a mostrarsene degenere con le opere caritatevoli, degna che molti peccati le si perdonassero poichè molto aveva amato; quei rapporti, dico, invece di offuscare agli occhi di Dante il nome di Sordello, gli davano nuova cagione di benevolenza e di fantastica simpatia. Se Cunizza, pentitasi assai prima della morte, potea stare nel cielo di Venere, Sordello ben meritava che a lui, come a parecchi altri avea fatto, Dante applicasse la pietosa supposizione di un pentimento nell'ora estrema. E se vi sono anche oggi chiosatori della Commedia che di tutto ciò non s'accorgono e fanno le meraviglie per trovar Sordello in così alto posto, vuol dire che, pur cibandosi quotidianamente dei versi del divino poeta, non son riusciti a nutrirsi di alcuna neppur menoma particella del cuore di lui!

POSCRITTA

La sostanza di codest'articolo era già in una lezione che feci nel 1883 sulla fine d'un corso di provenzale. Sarebbe forse tuttora nei miei quaderni di scuola, se un giornale politico non m'avesse chiesto con premura qualche saggio letterario per un suo numero doppio: quello del 18-19 aprile 1892 del *Corriere di Napoli*. Dopo la lezione, e più dopo l'articolo, l'idea loro fondamentale, che cioè il *Pianto* fosse la principal ragione della parte che ha Sordello nel Purgatorio, fu via via espressa da altri studiosi ed è oggi divenuta un luogo comune, anzi come tale è pur da qualcuno contrastata. In questi ultimi anni s'è avuta una gran fioritura di studii sordelliani, grazie in ispecie al libro del De Lollis (1896) e alle critiche e difese da esso suscitate, ove sono assai notevoli le polemiche tra il De Lollis medesimo ed il Torraca. Molta luce ne è venuta circa le vicende e le poesie del Mantovano, e duole soltanto che la si debba ad un attrito troppo forte, sicchè a un nome reso da Dante il simbolo della cittadina amistà si congiunga oggi il penoso pensiero di una così fiera discordia tra due cittadini di questa meridionale Italia. Non mi occorre rifare la bibliografia del soggetto, poichè essa è già quasi tutta nella Conferenza del Crescini (Verona-Padova, Drucker, 1897) e nell'articolo del Parodi (*Bullettino della Società dantesca*, IV, 185-97): due lavori eccellenti, che mi dispensano anche dal porre qui altri schiarimenti od aggiunte.

Mi restringerò ad accogliere l'osservazione che i principi della valletta, ad eccezione di uno, sono quegli stessi o i successori di quelli già nominati nel *Pianto*, e che in altre poesie di Sordello vi son tratti e qualità che ebbero a ribadire in Dante l' impressione fattagli dal capolavoro. E si può consentire che anche in altri trovatori Dante poteva leggere querimonie e invettive politiche, sicchè il componimento sordelliano non gli si dovesse presentare come un caso isolato; ma gli ebbe esso a parere il meglio del genere e il più confacente al caso suo, tanto più ch'era d'un Italiano e d'un Mantovano. Che se non tutti i dardi di Sordello ferivano giustamente, di tutti i poeti si può più o meno dire qualcosa di simile; e ad ogni modo tali minuzie non guastano la convenienza generica, che qui è la sola che importi. Pure sul patriottismo italiano di Sordello si potrebbe trovar a ridire, poichè egli s'era fissato

in Provenza, e in Italia non tornò se non vecchio, appresso a Carlo d'Angiò, e per un'impresa antipatica a Dante; ma chi sa con quali fatti o ragioni avrà questi scusata la cosa, o se nemmeno sentì il bisogno di scusarla. Certamente la nobile baldanza dell'esule mantovano come poeta politico e civile gli sarà bastata per sorvolare su ogni altra considerazione. Mi compiaccio inoltre che il Parodi abbia bellamente dimostrato che l'ombra di Sordello non appartiene punto alla schiera dei finiti per morte violenta ed è invece molto legata ai principi della Valletta. Quivi anzi Sordello par tanto trovarsi a casa sua, che direi proprio ch'ei sia della loro schiera; salvochè più facilmente si stacchi dal luogo ove quelli con principesca schifiltà amano rimanersi insieme ristretti, suppergiù come gli spiriti magni del limbo stanno appartati nel nobile castello.

Per contrario, dissento recisamente dal Parodi dove egli, col De Lollis, nella figura di Sordello ravvisa un difetto di costruzione, quasi che quegli discenda dalla sua sublimità morale allorchè si espande in tenera e umile ammirazione per Virgilio (1). Credo che il confronto con Farinata, spinto tropp' oltre, conduca qui a voler sentire una stonatura in quel tratto appunto che è il più gentile, il più squisitamente umano, il più idoneo alla natura del personaggio e del luogo in cui egli dimora, il più finamente calcolato dalla conscia arte del poeta. Farinata non è che un capoparte e un ribelle a Dio, soffre i tormenti infernali, e fin dal primo momento, se invita con cortesia Dante a ristare perchè gli sembra un suo concittadino, non però l' abbraccia, anzi comincia dal voler subito sapere s'egli sia o no della sua fazione. La magnanimità di Sordello, pentito dei suoi peccati, cristianamente assorto nel desio della purgazione, poeta, ammiratore d'un gran poeta onore della sua città e dell'Italia tutta, non può avere i medesimi atteggiamenti; e scapiterebbe s'ei rimanesse impettito pure innanzi a Virgilio. Non a torto fu detto che in Dante c'era del Farinata, ma è ancor più vero che in Sordello c'è Dante, con tutto il suo sdegnoso dispregio per ogni cosa o persona volgare, con tutta la sua sviscerata tenerezza per ogni cosa o persona grande e rispondente ai suoi ideali. Mentre con tanta alterezza si fa giustiziere del genere umano e le più alte cime più percote, mentre si reputa egli stesso intinto di superbia, si sdilinquisce avanti a coloro che ammira, come Virgilio e il Guinicelli. Sordello era sulle prime parso un leone; ma se leone fosse rimasto al cospetto di un Vir-

(1) Torna il P. a insister nel *Bullettino* (VII, 21) opponendosi al Mazzoni (ib. VI, 85sg.).

gilio, sarebbe stato un vero leone, una bestia feroce, non un grand'uomo capace di assumere attitudini leonine. Il bello è proprio lì, che il leone diventa uomo espansivo appena gli si tocchi della sua Mantova, e poi addirittura un umile discepolo appena gli si sveli Virgilio. È un bel crescendo di umanità in quella figura, sulle prime taciturna e altera.

La soverchia insistenza su un altro paragone, con Stazio, ha contribuito a quel che mi sembra un errore estetico, come già contribuì ad un errore ermeneutico tradizionale. Se Sordello, udito il nome di Virgilio, « umilmente ritornò ver lui Ed abbracciollo *ove il minor s'appiglia* », non vuol dire ch'egli si chinasse ad abbracciar *li piedi* come Stazio. L'eccesso di quest'ultimo è chiaramente espresso, e Virgilio ne lo rimprovera, e Stazio lo riconosce e se ne scusa. Nulla di simile ha luogo per Sordello; e giustamente, credo, l'Anonimo fiorentino, col quale s'accordano parecchi più o meno antichi interpreti, intese che il trovatore riabbracciasse Virgilio « dal petto in giù, sotto le braccia, dov'è usanza ch' abbracci il minore in dignità o in tempo ». Altri chiosatori scendono alle cosce o alle ginocchia; e, se bisogna ringraziarli di non arrivare fino ai piedi, han sempre il torto di supporre un movimento di prostrazione che non è nel testo e non è cosa da potersi sottintendere. Dante non fa che notare una differenza tra questo secondo abbraccio da inferiore e quel primo da pari o da più che pari.

Anche lo *smarrimento* che Sordello prova non men delle altre anime quando sa come Dante sia vivo, e che gli fa dare un passo indietro, va inteso con discrezione e secondo consente la lingua d'allora. È maraviglia e sorpresa grande, non terrore. Son moti dell'animo che Dante attribuisce francamente a sè e agli altri, nè l'impressionabilità è per lui segno di poca magnanimità, o questa consiste nell'esser tutto d'un pezzo come Capaneo. Farinata stesso, che disprezza l'inferno, si commuove al suono della loquela fiorentina, si accora che la sua città non lasci di perseguitare la sua famiglia, si giustifica dell'aver portato le armi contro la patria, invoca l'attenuante d'aver in ciò avuto dei compagni, desidera si ricordi che invece egli solo non la volle distrutta. Nel Purgatorio gli eroi, com'è naturale, sono anche più alla buona; e Sordello poi, il buon Sordello, ha tutta l' impressionabilità di un poeta. Nulla è più manifestamente remoto dal pensiero di Dante che il rappresentarlo come una figura marmorea e rigida, mentre il vero è che dopo la prima posa scultoria gli dà tanta agilità di movimenti, varietà d' impressioni, abbondanza trovatoresca di espressione, compiacenza cortese e servizievole verso quanti ne son meritevoli, sdegnosa violenza sol verso i dappoco, pacata indifferenza

solo verso gl'ignoti. Pigmalione ottenne coi suoi amplessi che la statua da lui plasmata divenisse miracolosamente persona viva; Sordello era anima viva in atto di statua, e non è miracolo che il dolce suono di Mantova e di Virgilio lo riscotesse da quella posa in cui lo tenevano l'abitudine dei pensieri gravi, il fiero disdegno per le viltà che in terra aveva rimproverate ai principi del suo tempo ed ora con la chiaroveggenza di ombra riscontrava nei loro successori.

IL VERO TRADIMENTO DEL CONTE UGOLINO *

Delle quattro spartizioni di Cocito qual è quella in cui stanno Ugolino e l'Arcivescovo? La Caina, ove stan quei che uccisero a tradimento qualche loro parente, e la Giudecca, che è di quei che tradirono i proprii benefattori o i benefattori del genere umano, son fuor di questione. Delle due zone intermedie, la terza di tutte, cioè la Tolomea, ove gelano coloro che uccisero i loro ospiti e commensali, non si sarebbe dovuta nemmen essa prendere in considerazione; e difatto la giusta credenza comune e tradizionale è che i due Pisani stiano nella seconda zona del lago, nell' Antenora, che si suole alla buona dire essere quella riservata ai traditori della patria o della parte (1).

Ma nel secol nostro son venute in campo due supposizioni. Il Del Lungo pensò un momento che i due stessero nella Tolomea; e il Rossetti, seguito da pochi, aveva opinato che la *buca* stesse proprio sull'orlo delle due zone, sicchè Ugolino capitasse dalla parte dell'Antenora e l' Arcivescovo da quella della Tolomea: traditore l'uno della patria, l'altro di chi s'era fidato in lui. Il Mestica (2) fece giustizia di tutte codeste congetture, e con buona argomentazione mostrò inoppugnabile il concetto tradizionale. Il quale, a tacer del resto, è messo al sicuro dalle esplicite parole del poeta, che, esaurito l' incidente ugoliniano, dice:

> Noi passamm'*oltre*, là 've la gelata
> Ruvidamente *un'altra* gente fascia
> Non volta in giù, ma tutta riversata.

Cioè: passammo oltre l' Antenora, dove i dannati avevano il

---

* Quest'articolo fu pubblicato nel *Fanfulla della domenica* del 2 ottobre 1887. Ne ho qui mutato l'esordio, che era relativo all' occasione e al luogo. Ho pure rimpastati i pochi periodi concernenti la possibilità della collocazione di Ugolino nel Purgatorio.

(1) È questa appunto la definizione di Jacopo Alighieri nel Capitolo sulla Commedia (cfr. Rocca, *Di alcuni commenti* ecc., p. 37).

(2) Nel *Fanfulla della domenica* del 4 settembre 1882.

capo all'ingiù, come appunto i due della buca, e ci trovammo sulla Tolomea dove la gente è supina.

Subito il Del Lungo (1) diè lealmente ragione al suo contradittore, ma molto a proposito ne rifiutò uno dei principali argomenti: il Mestica riteneva trovarsi Ugolino in Cocito pel tradimento delle castella, e ciò comprovare la sua appartenenza alla zona dei traditori della patria, all' Antenora. Tuttavia il Del Lungo credette potersi salvar qualcosa dell' opinione a cui diceva addio. Reputando evidente che la buca stia sull'estremo lembo dell' Antenora, dove questa proprio tocca la Tolomea (la quale così precisa determinazione, a dir vero, non risulta punto dal testo), inclinava a supporre che Dante abbia voluto che l'Arcivescovo stesse vicinissimo alla Tolomea per la natura del suo tradimento verso Ugolino. Così il dotto dantista finiva col porsi egli pure come sull'orlo di due zone ermeneutiche (2).

---

(1) Nel *F. d. d.* dell'11. L'articolo è ora riprodotto nel volume *Dante ne' tempi di Dante*, p. 371 sgg.

(2) Dell'anteriore sua opinione, di porre entrambi i traditori nella Tolomea, al Del Lungo era parso aver l'esempio dall'Anonimo fiorentino; e il Mestica ed io credemmo, confutando lui, di confutare anche il chiosatore trecentista. Oggi, esaminando bene le parole di questo, m' accorgo che non implicano menomamente il pensiero che il Del Lungo vi ravvisava. L'Anonimo mostra un preciso e giusto concetto dell' Antenora e della Tolomea, e nel commento al c. XXXII non parla che d'Antenora, mentre pure vi espone quella parte dell'episodio d' Ugolino che sta in fine del canto; come nel commento al XXXIII comincia a trattar di Tolomea solo dopo avere accennato al resto dell'episodio ugoliniano che sta in cima al canto. Dice: « Aveva richiesto l' Autore nel passato capitolo il conte Ugolino, et richiestolo di sua condizione, promettendoli di dargliene cambio su nel mondo, ove intendea tornare: ora, seguitando sua materia, dicendo sè avere trovati peccatori infiammati di questo orribile peccato del tradimento, seguitando suo ordine, entra nella terza prigione più detestabile che la prima e la seconda, in quanto al tradimento v'aggiugne il convivio che suole generare amore tra i buoni..... » La forma è sciatta, come spesso in questo scrittore; e riesce sotto certi rispetti prolissa, sotto altri scarna e monca. Ma si vede che, sorvolando sulla continuazione dell'episodio d'Ugolino poichè non è che uno strascico del canto precedente, il chiosatore s'affretta a quello che è topograficamente nuovo nel nuovo canto, cioè all'ingresso nella Tolomea. Sciatto è pure poco dopo nel modo come divide il canto (la divisione diventa poi anche più confusa per essere da lui o dal copista dimenticata la definizione della parte terza), nè più felice era stato nel dividere il canto precedente. Ma a nessuna disavvertenza lo trasse il trovare spezzato l'episodio tra i due canti, e la sola sua colpa è di non aver chiuso bene il discorso su quel soggetto, e d'aver buttato lì un equivoco *ora* che torna come un *quindi* o un *dipoi*, che avrebbero fatto meglio intendere come *seguitando sua materia* e *seguitando suo ordine* venissero a dire: seguitando il suo viaggio o la sua narrazione dopo espedito il racconto di Ugolino. L' Anonimo dunque concorda pienamente cogli altri antichi, e quel che per ella potremmo dire il sistema tolemaico non è stato altro in realtà se non un transitorio pensiero del Del Lungo, insinuatogli da un' apparente distrazione dell'Anonimo.

A me sembrò che ciascuno dei due miei amici fosse nel vero, su un punto capitale, e la verità piena si potesse trovare solo nella conciliazione delle loro sentenze e con l'insister di più sulle accuse che davvero facesse ai due peccatori la mente e il cuore del poeta.

Il nodo della questione è lì: qual è per l'appunto il tradimento per cui Ugolino s'è dannato, e qual è quello onde s'è dannato l'Arcivescovo? Il lettore moderno, che di quei due non ha alcun ricordo vivo e proprio, che nessun sentimento ha per essi se non in quanto gli risuonan nel cuore i terribili e pietosi accenti della poesia, è naturalmente inclinato a cavare da Dante stesso le ragioni che spieghino la dannazione a loro inflitta. Poichè Dante non ha occasione di citare altro tradimento di Ugolino se non quello imputatogli dai Pisani d'aver ceduto le loro castella ai nemici, per codesto dunque il Conte deve trovarsi all'Inferno. E così l'Arcivescovo non sarà tra i dannati se non per aver fatto prendere e poscia morire Ugolino. È pur questo Dante spiegato con Dante, ma in un senso ancor più ingenuo che non volesse il buon padre Giuliani. Nè a codesto metodo il volgo soltanto dei lettori propende, giacchè anche noi critici non siam molto diversi dagli altri se non dove abbiamo fatta un'apposita indagine od avuta una intuizione felice.

Ma il vero è che il poeta, pur avendo fisso il pensiero a coloro che il suo tempo chiamerebbero antico, si volgeva però prima di tutto ai suoi contemporanei, i quali sapevano tante miserie che noi non sappiamo, sottintendevano assai naturalmente cose che noi solo a grande stento possiamo congetturare; e la Commedia, se era da un lato il poema sacro destinato all'eternità, era dall'altro una specie di giornale politico, ove anche il pettegolezzo poteva avere il suo accenno allusivo. Quanta parte di arguzia, d'ironia, di passione, dev'essere andata perduta per noi! Quanto più viva impressione ci farebbe quel libro, se potessimo leggerlo con gli occhi d'un contemporaneo! Noi siam giunti tardi a questa *luminara,* quando molti dei lumi si sono già spenti; sebbene un compenso l'abbiamo in ciò, che quelli rimasti accesi brillano, allo sguardo nostro acuito dalla maggior cultura, ben più vivamente che non facessero alla vista di coloro che primi la contemplarono. Che se anche i pettegolezzi eran

assai facilmente intelligibili ai contemporanei, tanto più dovevano riuscir loro evidenti di per sè stessi gli accenni a grandi fatti o vizii di grandi personaggi politici, oggetto continuo di tanti discorsi e causa di tante gioie e dolori. Di molti peccatori è registrato nella Commedia il nome senz' alcun'esplicita indicazione del loro delitto; di tanti altri questo non è che vagamente accennato. Ci tocca di correre affannando appresso ai commentatori antichi e nuovi, per apprender da loro quel che il nudo testo non dice; e spesso ci càpita che, rileggendo per la centesima volta un verso, per la centesima volta dobbiam ritornare al commento. Tutto ciò accade anche per ombre con le quali o delle quali il poeta fa lunghi discorsi. E se guardiamo, per non uscire da questo stesso nono cerchio, di tutte le ombre della Caina non è mai espresso il delitto; e nell' Antenora, se v'è un accenno per Bocca e per Buoso, manca del tutto per l' Abate di Vallombrosa e per Gianni del Soldanieri. Benissimo quindi potrebbe Dante aver posto Ugolino all'Inferno per tutt'altri tradimenti che quel delle castella, i quali dai contemporanei sarebbero stati intesi senza che il poeta li specificasse, chè *dir non era mestieri*. Ed anche l' Arcivescovo potrebb'esser lì per altri tradimenti oltre quello fatto al Conte.

Ciò deve ammettersi in massima; e venendo in particolare ad Ugolino, mi sembra doversi ritenere che per Dante l'ultimo dei peccati di colui fosse la cessione delle castella. I termini in cui l'imputazione è espressa, che il Conte *aveva voce* d'aver tradito la patria con quella cessione, indicano (ha ragione il Del Lungo) che la colpa non era provata, e che per parte sua il poeta non intendeva di assumersi il carico di affermarla. Nè vale il dire, come il Mestica, che il rimprovero che Dante fa a Pisa è solo di avere accomunati alla pena del padre i figli giovinetti, e ciò quindi venga a significare indirettamente che egli non trovasse nulla a ridire sulla punizione del padre e nulla dunque sulla verità del delitto appostogli. Le parole di lui suonano semplicemente questo: « dato pure che l' atroce pena stesse bene al padre per il delitto che gli era imputato, che c'entravano i poveri figli, di cui la tenera età rendeva impossibile il pur sospettarli capaci di un tradimento politico? ». È un ragionamento tutto ipotetico nella

sua prima parte, e tanto più stringente in quanto che, evitando la discussione di fatto e di diritto che si sarebbe potuta agitare sulla condanna del padre, porta la questione sopra un punto ove i Pisani stessi non avrebbero più avuto a replicare. Che Dante approvasse la pena per il solo padre non direi: l'avergli concessa la sodisfazione di rodere eternamente chi quella pena gli aveva procurata, e tutta la commiserazione che a piene mani ha versata sull'infelice uomo, sono indizii che per Ugolino stesso quella atrocità gli paresse soverchia. Ma lasciamo queste che sono congetture: in Ugolino risalta tanto la qualità di padre, che Dante stesso non avrebbe forse saputo dire quali sentimenti gli avrebbe suscitati colui se padre non fosse stato. La cosa su cui mi pare di dover insistere è che, essendo riferito come una mera voce il tradimento delle castella, non per questo dunque deve Ugolino essere stato collocato nell' Inferno. È un far torto alla serietà del poeta il crederlo, come si fa, capace di dar per certa la dannazione di un' anima per un delitto da lui stesso dichiarato incerto. E per un delitto, s' aggiunga, che in ogni modo era già stato così terribilmente scontato in terra.

Quest'ultima considerazione avrebbe anche potuto indurre Dante a collocare Ugolino piuttosto nel Purgatorio, e l'avrebbe dovuto a ciò esortare la voce che era corsa e fu riferita dal Villani, che il Conte, già vicino a morte, mandasse alte grida dalla torre chiedendo *penitenzia* e che i Pisani *non gli concedettono frate o prete che 'l confessasse.* Sarebbe stato quindi il caso di trattarlo come Manfredi. Ma Dante o ignorò quella voce o non volle tenerne conto (1). Ai traditori egli non dava quartiere, e per Ugolino non aveva il motivo anticlericale che ebbe per Manfredi, sebbene anche il persecutore di lui fosse stato un pastore, come quel di Cosenza. L'Ubaldini era un arcivescovo, ma ghibellino, che aveva operato per conto proprio e della propria fazione, non per conto del papa, che anzi lo condannò. Inoltre, le ragioni dell'arte sconsigliavano forse il poeta dal porre Ugolino altrove che nel fondo dell'Inferno; dove il racconto della tragica sua fine s'attaglia sotto certi rispetti benissimo all' orrida scena, e sotto altri giova mirabilmente a spezzare la mono-

(1) A questa seconda ipotesi s'attiene il Fauriel, il cui articolo su Ugolino ha tratti felici.

tonia di quell'orrore. Nel quadro sereno del Purgatorio il terribile racconto non avrebbe trovato posto, o si sarebbe dovuto assoggettare a qualche mitigazione, non bella di per sè stessa.

Sia come si sia, chè in codesto genere di cose, non che affermare, anche congetturare non è lecito senza molta trepidanza, torno al mio assunto. Dico che il poeta, quando toccò del tradimento dalla voce pubblica rinfacciato ad Ugolino, non intese già di specificare la pecca per la quale costui s'era dannato, bensì di accennare la causa o il pretesto per cui i Pisani l'avevano condannato. Il pretesto; perchè secondo il giudizio di molti storici la cessione dei castelli di Fucecchio, Santa Maria in Monte, Castelfranco, Santa Croce e Montecalvoli ai Fiorentini, e di Bientina, Ripafratta e Viareggio ai Lucchesi, fatta dopo il disastro della Meloria, e quando Firenze, Lucca ed altre città guelfe di Toscana s'erano alleate con Genova *ad destructionem civitatis Pisanae,* giovò a staccare Firenze e Lucca dalla lega e ad isolare Genova, salvando per tal modo Pisa da un totale sterminio. Ed eran corsi circa quattr'anni quando codesto atto di politica avvedutezza fu rappresentato alla plebe pisana come un tradimento, per infiammarla contro Ugolino.

Ma qual fu dunque il tradimento vero di costui agli occhi di Dante? Potremmo non aver modo di rispondere al quesito, e non perciò sarebbe men salda la parte negativa della nostra tesi. In quella così mutevole vita dei Comuni, in quel continuo fare e disfare leghe e patti, tra città, tra fazioni, tra cittadini, un ambizioso come Ugolino doveva aver avuto non poche occasioni di tradire; e molti atti suoi, di cui a noi non fosse giunta alcuna memoria, potrebbero aver eccitato le mormorazioni del pubblico ed offeso il senso morale dell'Alighieri. Sennonchè documenti e giudizii di quel tempo non mancano, da mettere in grado anche noi tardi posteri, non solo di riconoscere che l'uomo fosse pieno di *tradimenti e difetti,* come dice il Villani, ma altresì di congetturare verosimilmente qual fosse degli atti suoi quello che più fece orrore a Dante (1). Tentiamo via via i momenti più sospetti della sua vita.

---

(1) Abbiam tenuto presente per questa ricerca l'opuscolo *Dante e i Pisani* di G. Sforza, prima inserito nel *Propugnatore* del 1868-69, poi ripubblicato a parte (Pisa 1873); e inoltre l'eccellente nota storica apposta al canto di Ugolino dal Filalete, e quella dello Scartazzini.

Insieme col suo genero Giovanni Visconti (questi Visconti di Pisa non avean che fare con quei di Milano, e nella prima metà del secolo XIII avevano avuto grandi ire coi Gherardeschi), Ugolino tramò di mutare a guelfo il ghibellino reggimento della sua patria, che, rendendo questa invisa alle vicine città guelfe di Toscana e alla rivale Genova, le toglieva la tranquillità del commercio. La trama fallì. Il Visconti ne andò in bando, dove poi morì il 1275; Ugolino fu imprigionato e costretto a rinunziare ai suoi possessi di Sardegna. Poscia si rifugiò a Lucca, e, coll'aiuto di questa e degli altri guelfi toscani, guastò Vicopisano e ruppe ad Asciano le milizie di Pisa, oltre la sconfitta data loro dapprincipio a Bolgheri mediante i suoi terrazzani di Maremma. Dopo altre scaramucce Ugolino ottenne da Pisa, stremata di forze, la pace, e nel 1276 vi rientrò insieme col giovane nipote Nino (cioè Ugolino), figlio di una sua figlia e del morto Giovanni Visconti. Anzi Ugolino divenne capitano generale dell'armata pisana e riebbe i suoi possessi di Sardegna, come pur Nino riebbe quelli del padre, divenendo così signore del Giudicato di Gallura.

Or potrebbe a primo aspetto parere che per codeste *molestie* alla patria Ugolino si trovi nell'Antenora. Ma per quei tempi esse non costituiscono una colpa sufficiente. I tentativi di ritornare in patria colla forza, anche con l'aiuto di città nemiche, erano assai comuni: non ne rifuggivano cittadini magnanimi come Farinata, e Dante stesso si provò a *quell'arte*.

Una seconda accusa si trova più tardi fatta ad Ugolino: che fuggisse dalla battaglia della Meloria, per assicurare la sconfitta di Pisa, vendicarsi di questa ed averla più facilmente, indebolita, sotto la sua potestà. Ma di codesto tradimento non si ha alcun'attestazione contemporanea, nè l'ordine della battaglia fu tale da renderlo possibile; e quella così sottile e indiretta malizia d'intenzioni è in massima poco credibile in ogni capitano, in Ugolino assurda. Una vittoria contro Genova avrebbe ben altrimenti rafforzata la sua personale potenza. Se anche la condotta di Ugolino nella battaglia non fu eroica e fu egoistica, se anche si mormorò prima o poi contro di lui, come facilmente avviene d'un uomo ambizioso da molti odiato ed avuto in sospetto, non risulta punto ch'egli facesse tal cosa da attirargli la sicura taccia di traditore. Anzi il fatto stesso che

quando lo vollero perdere gli apposero il tradimento delle castella, non già quello, che sarebbe riuscito ancor più raccapricciante, della Meloria, dimostra chiaramente che fra i contemporanei la voce del tradimento nella battaglia non aveva preso peranco niuna consistenza. Chi per l'appunto nelle acque della Meloria volesse ripescare il peccato che risolvette Dante a dannar Ugolino, mostrerebbe d'aver dimenticata a casa la rete con cui tali pesche si fanno, la rete del buon senso.

Comunque, nei quattro anni circa che corsero tra la sconfitta della Meloria (1284) e l'imprigionamento (1288) che condusse Ugolino a morte (1289), questi ebbe quasi l'assoluto dominio di Pisa, come podestà, ma fu costretto a dividerlo col suo nipote Nino Giudice di Gallura, capitano del popolo. Non si fecero gran buona compagnia, e ripetutamente vennero a palese discordia. Una volta che Nino s'era recato in Sardegna, Ugolino mandò colà un figlio suo ad occupare i castelli appartenenti a Pisa; e l'atto offese tanto Nino, che questi dopo con l'aiuto di Firenze occupò Pontedera. Essendo poi Buti, grossa terra del contado pisano, scissa in due fazioni, l'una fu soccorsa da Nino, l'altra dal Conte e dagli Upezzinghi; e ne nacquero estreme violenze. Seguitarono ancora i duumviri a rompersi e a rappattumarsi, ma venne finalmente il tracollo quando l'Arcivescovo, capo dei ghibellini, pensò di disfarsi di entrambi approfittando della loro mutua irrefrenabile gelosia. Finse di allearsi col Conte contro Nino. D'intesa con l'Arcivescovo, Ugolino uscì di Pisa e se n'andò al suo castello di Settimo. Frattanto l'Arcivescovo, fatta una grande adunata di gente, assaltò Nino; il quale, accortosi del tradimento e non vedendosi forte al riparo, si ridusse a Calci. L'Arcivescovo allora richiamò Ugolino a Pisa. Ma fin dal primo momento cominciarono le insidie anche contro di lui, finchè a poco a poco si venne alla catastrofe.

Ora, in codesta dapprima infida e da ultimo scellerata condotta di Ugolino, verso colui ch'era suo nipote, suo consorte in guelfismo, suo compagno di governo, deve Dante aver fatta consistere la maggior pecca del Conte (1). Certo neanche Nino

---

(1) [Anche il Villani (VII, 120) scrive che Ugolino « tradìo il Giudice Nino ». Me ne avvertì il Bartoli (*Storia* occ. VI, II, 111 n) nel far adesione alla mia tesi. Pure l'Anonimo rileva lo stesso tradimento].

un santo non era. Fiera fu la sua gelosia, operosa la sua rivalità verso l'avo. Dante stesso lo allogò nell'ultimo balzo dell' Antipurgatorio, tra coloro che per mondana ambizione tardi si volsero a Dio; anzi mostra quasi una dolce sorpresa di trovarlo lì, e di tòrsi così il dubbio angoscioso che fosse tra i rei d'Inferno. Ma nella sua vita nulla c'è che si possa dire un tradimento. Ben lo ha affermato anche il Del Lungo, in uno scritto notevole per scelta erudizione e gentilezza di sentimento, nel quale ha tratteggiato la vita di Nino, della sua vedova Beatrice d' Este e della lor figlia Giovanna (1). E del resto, qual ch'egli si fosse, quello che è certo ed a noi propriamente importa è che Dante ebbe molta stima ed affetto per Nino. A tutti risuona nella mente il tintinnio soave di quell'apostrofe:

Giudice Nin gentil, quanto mi piacque,
Quando ti vidi non esser tra' rei!

Ed ognuno rammenta che dopo un cordiale ricambio di saluti,

Nullo bel salutar tra noi si tacque,

Dante, geloso per conto dell' amico, gli fa fare una sfuriata violentissima contro la vedova, rimaritatasi con un altro Visconti di quei di Milano; e, ciò ch'è più curioso, quella furia ei la giudica *misurata*. E alla vedova contrappone la figlioletta Giovanna, che quando il poeta scriveva era già una donna infelicissima, venerata ed amata come unica erede delle virtù e delle sventure paterne. E come nel c. VIII del Purgatorio vendica Nino contro la moglie ancor vivente, così nel c. XXII dell'Inferno lo vendica contro un servitore infedele, già morto, il sardo frate Gomita:

Fu frate Gomita,
Quel di Gallura, vasel d'ogni froda;
Ch'ebbe i nimici di suo donno in mano,
E fe' lor sì che ciascun se ne loda.
Denar si tolse e lasciolli di piano,
Sì com'ei dice; e negli altri uffici anche
Barattier fu non picciol ma sovrano.

---

(1) [Riprodotto ora nel vol. *Dante ne' tempi di Dante*, 273 sgg.]

Si vede che la colpa che di costui più coceva a Dante era che avesse prosciolto per danaro i nemici di Nino suo padrone, che gli erano capitati così fortunatamente nelle mani. Che peccato! Nino aveva avuto l'occasione di poter tenere in mano un così gran pegno, e quell' infame di frate Gomita gliel' avea fatta perdere! Evidentemente la tenerezza del poeta per Nino era tale da renderlo sensitivo e vendicativo verso chiunque gli avesse recato danno in vita o gli scemasse riverenza dopo la morte. Qual cosa dunque di più naturale che anche verso Ugolino egli s'investisse di tutte le passioni e i rancori di Nino, e non gli perdonasse d'averlo così turpemente tradito? Forse, se ben si guarda, con que' *mai pensieri* dell'Arcivescovo il Conte accenna appunto a quel tristo complotto che Ruggieri aveva mulinato contro il *gentile* nipote, e nel quale egli, l'avo, *troppo fidandosi* s'era lasciato attirare.

Perchè Dante s' appassionasse per Nino, non è questione che qui c'importi. A noi basta il fatto. Ma è chiaro che Dante ebbe molta dimestichezza col Giudice e che aveva scorte in lui grandi qualità, gran gentilezza come allora si diceva; ed è naturale che una pietà profonda gli destasse la prematura fine dell'amico, morto il 1296 nel fiore degli anni, e senz' aver più ricuperata la patria, dal giorno che Ugolino aveva dato mano a cacciarnelo, se non forse per pochi momenti nel 1293, dopo la pace di Fucecchio. Ed è poi verosimile che i rapporti intimi e costanti che il guelfo Giudice aveva avuti con la guelfa Firenze, chiedendole ed avendone di continuo aiuti contro la pervicacia ghibellina di Pisa, aggiungessero alla personale amicizia le fiorentinesche simpatie di Dante per lui. Per verità, io non arriverei sino a dire che il ghibellinismo del poeta sia ormai una leggenda da lasciare ai retori. Un uomo come Dante non potè essere un ghibellino alla maniera dell' arcivescovo Ruggieri, questo s'intende, e neanche alla maniera di Farinata; ma *ghibellino per forza* divenne, coi ghibellini sentì ed oprò verso Arrigo VII, gl'imperatori tedeschi invocò, e scrisse la *Monarchia*. Il suo ghibellinesimo venne ad essere un non so che d'ideale, superiore a tutti i partiti (1). Credo però anch'io debba tenersi

(1) Il dotto e limpido capitolo dell'OZANAM (*Oeuvres*, VI) sulla questione se Dante fu guelfo o ghibellino, riman sempre una felice e temperata rappresentazione della schietta verità.

ben presente che, nato guelfo, nutrito fino ai trentasei anni « nel dolcissimo seno » della guelfa Firenze, egli avesse di questa certe propensioni e sentimenti, soprattutto riguardo a fatti anteriori al suo esilio. Gli avveniva un po' anche in politica quel che gli avveniva per la lingua, che, vituperando il dialetto fiorentino, pure in fiorentino scriveva e da Fiorentino giudicava gli altri dialetti d'Italia.

Quanto al tradimento per cui l'Arcivescovo si trovi all'Inferno, non saprei dir nulla di nuovo. Un tristo egli era di sicuro, non il solo Ugolino aveva tradito; e certo nell'animo di Dante ebbe gran peso ch' egli cospirasse contro Nino e tirasse pur l' avo a tradirlo. Fra le peggiori sue macchinazioni ci fu quella per cui promise ai Genovesi di dar loro Pisa nelle mani, sebbene poi, venuto il momento, mancasse alla parola: come aveva mancato al guelfo Conte, col quale ei ghibellino aveva stretto lega. Che se il venir meno a Genova ed al guelfo può in certa maniera parere piuttosto un recedere dal tradimento verso la patria e la parte, resta sempre ch'egli iniziato l'aveva, e che non lo disfaceva senza tradire poi quella città e quella parte con cui s'era stretto. Nell'Antenora quindi è sempre il suo posto. Poichè non bisogna far troppo angusto il concetto di questa: l'Antenora è, si deve dire, la zona ove si sconta il *tradimento politico*. E in nessun' altra l' Arcivescovo potrebbe aver posto, giacchè nella Tolomea, non v'è dubbio, si trovano unicamente tali che uccisero loro ospiti e commensali; e l'estendere più in là la competenza di quel girone è cosa affatto arbitraria. Sicchè, anche se il poeta non avesse voluto metterlo insieme col Conte acciocchè potessero distrigare laggiù il loro fatto personale, non altrove che nell'Antenora l'avrebbe dovuto porre. Non solo dunque si chiarisce sempre più assurda l'idea del Rossetti, che l'unica *buca* in cui sono entrambi i traditori pisani si trovasse proprio nel confine tra l'Antenora e la Tolomea, in modo che capitasse Ugolino in quella e in questa Ruggieri (curiosa buca così bipartita mentalmente, e da far desiderare a Dante stesso una *rettifica di confine!)*; ma fin la discreta supposizione dell'amico mio, che la buca stia tutta sì nell'Antenora, però in vicinanza della Tolomea dacchè la colpa dell'Arcivescovo sappia di Tolomea, non occorre punto, anzi disconviene. Del resto, in quale altro

cerchio o girone dell'Inferno o in quale balzo del Purgatorio si trova un caso simile, che cioè la postura d' un' anima verso il confine del cerchio significhi una vicinanza di peccato col cerchio confinante? Il Tommaseo, che ha precorso il Del Lungo nel creder che ciò si verifichi per l'Arcivescovo, non sa addurre che un sol altro esempio: quello di Carlino dei Pazzi, traditore di parte bianca, del quale il Camicion dei Pazzi, che è nella Caina per aver ucciso un parente, dice di aspettare *che lo scagioni*, cioè che con la maggior sua reità faccia apparire più lieve la reità di lui Camicione. Come si vede, non è un esempio effettivo, ma, per dir così, presuntivo. Carlino non è ancor morto e il Camicione lo aspetta, e, poichè lo aspetta stando nella Caina, anche Carlino, pensa il Tommaseo, piomberà nella Caina; ed essendo traditore di tutto un partito, dovrà almeno andare in quella zona della Caina che confina con l'Antenora. Sennonchè, lasciando stare che le parole *Ed aspetto Carlin che mi scagioni* possono, per la figura detta di anticipazione, significare semplicemente *aspetto che Carlino mi scagioni,* giacchè di fatto il delitto di Carlino avvenne due anni dopo, nel 1302, e il poeta lo fa profetare dal suo congiunto; il più notevole è che, per alleggerire la vergogna del Camicione fra i dannati, bisognava che Carlino non si fermasse esso pure alla Caina, ma andasse un po' più giù, in una zona un po' più penosa. Nell'Antenora dunque, non sui confini dell'Antenora. Non si cerchi insomma, per Ugolino o per l'Arcivescovo, una specie di aggravamento di pena che non ha riscontro in alcun'altra parte del poema (1).

Un'esacerbazione di castigo v'è solo nell'Arcivescovo, macchinatore d'un tradimento nel tradimento, in quanto alla pena comune con tutti gli altri gli s' aggiunge quella d' aver addosso il traditore tradito. Questo tormento speciale è in fondo una remini-

---

(1) [Il posto di Ugolino sarebbe anzi nella Caina se semplicemente avesse ucciso il nipote Nino. È invece nell'Antenora perchè nel nipote tradì il compagno di governo e di parte, commettendo una colpa politica peggiore d'un mero fratricidio. Ultimamente un letterato egregio, di cui avrò a parlare in altro capitolo, sostenne che davvero il posto proprio di Ugolino è nella Caina, per aver egli addentate le carni dei figliuoli, e si sia andato a ficcare nella buca dell'altro sol per punirlo d'avergli procurata la *dannazione*. Contro tutto ciò ha argomentato bene il signor NINO QUARTA nell'opuscolo *Di che è reo Ugolino secondo Dante?* (Rocca S. Casciano 1899). Io convengo con lui quasi in tutto, com' egli, mi pare, conviene meco nella parte sostanziale della mia tesi].

scenza di quel di Tizio, a cui un avoltoio rode il fegato sempre rinascente, come Dante leggeva nell'Eneide (VI, 595 sgg.) e nelle Metamorfosi (IV, 457). Nell' appropriarsela egli le aggiunge, come suole, significato nuovo e più profondo. L' avoltoio non è che un inconscio strumento della vendetta celeste, e il rodimento del fegato non ha nessun peculiare rapporto colla colpa di Tizio; laddove Ugolino, nel farsi esecutore della divina giustizia, sfoga insieme la passione sua propria, compie la vendetta sua e dei suoi figli, e infligge una specie di contrappasso al suo affamatore.

Lasciamoli quindi in pace tutti e due nell'Antenora. Se pace si può chiamare il trovarsi eternamente l' uno a rodere il capo del suo nemico, l'altro a sentirselo eternamente rodere. L'unione di due dannati ha riscontro in altri luoghi dell'Inferno. In questo stesso nono cerchio, nella Caina, si trovano insieme fitti in una buca i Conti di Mangona, due fratelli che per feroce invidia s'erano uccisi in un punto medesimo scambievolmente; e ancora laggiù si tengono stretti, petto a petto, faccia a faccia, e, per essersi staccati un momento a guardar Dante e fatte così congelare le loro lagrime, cozzano insieme come due becchi: *tant'ira li vinse* (XXXII, 41 sgg.). Anche per essi si trova eternata la comunanza del peccato nella comunanza della pena (1). Così è pure per Ulisse e Diomede nell'ottava bolgia, uniti insieme in un'unica fiammella biforcata in cima, siccome già erano stati d'un sol animo nel tessere tre famose frodi. La stessa duplice comunanza ha luogo in Francesca e Paolo; con la differenza, come ben notò il De Sanctis, che i *due cognati* sono uniti eternamente dall'amore, mentre i *due ghiacciati* sono uniti dall'odio. Il Conte e l'Arcivescovo si erano in terra congiunti in un pensiero di odio e di tradimento, il primo per disfarsi di Nino, l'altro per disfarsi di Nino e di Ugolino insieme. Perciò si trovano entrambi accomunati nella pena; con questo di più, che quello dei due ch'era stato vittima dell'altro, e aveva già in terra tanto crudamente sofferto, ha la fiera consolazione di rodere il cranio di chi l'avea fatto morir di fame.

---

(1) Fu un piccolo abbaglio quello di chi scrisse che anche Artù si trovi così unito nel nono cerchio con Mordaret. Artù non è all'Inferno e neanche negli altri due regni.

GUIDO DA MONTEFELTRO *

I.

L' episodio di Guido da Montefeltro non ha nè potea raggiungere la popolarità della Francesca, non che quella dell'Ugolino. Tuttavia è dei più notevoli, e lo stesso Voltaire, quel prodigio di talento e di leggerezza, gli fece l' onore di eccettuarlo dal suo comico disdegno, dandone una traduzionaccia delle solite: vituperata dal Baretti, compatita dal Foscolo.

Percossogli l'orecchio da certe parole di Virgilio che gli seppero di lombardo, Guido concepisce la speranza d' aver nuove della sua Romagna, e le chiede. Risponde Dante, pungendolo senz' accorgersene con l' avvertenza che la Romagna « non è e *non fu mai* senza guerra nei cuor dei suoi tiranni », e col ricordo della strage dei Francesi a Forlì, che appunto da un'insidia di Guido era stata prodotta (1); e dandogli ragguaglio di Ravenna, di Forlì, di Rimini, di Faenza, d'Imola, di Cesena. Tra le spigliate terzine, la più bella si riferisce a quest'ultima città:

> E quella a cui il Savio bagna il fianco,
> Così com'ella siè tra 'l piano e 'l monte,
> Tra tirannia si vive e stato franco.

Finisce col domandare il consueto ricambio, che l' ombra gli dà narrandogli come dalla penitenza l' avesse ritratto il papa, che gli aveva strappato di bocca il consiglio:

> Lunga promessa con l'attender corto
> Ti farà trionfar nell'alto seggio.

Or prima di tutto, che vuol dir qui l'*alto seggio*? Son più

---

* *N. Antologia* del 16 maggio 1892. La digressione filologica dell'esordio ricompare adesso con più ritocchi e con una grave aggiunta finale.

(1) [Un'ottima illustrazione del fatto e dei relativi versi ci diè il TORRACA, *Nuove Rassegne*, 394-406].

anni ch'ebbi l'occasione (1) di fare qualche postilla al canto XXVII. Sembra curioso, notavo, che il papa recasse altrui tanta noia e danno per averne un consiglio di cui egli, che pativa così poco di scrupoli, non aveva bisogno; un consiglio generico e vago. Sennonchè, aggiungevo, i suggerimenti precisi e spiccioli che Guido avesse dati al papa, nè sarebbe stato facile risaperli, nè avrebbero appagata la fantasia popolare; la quale dovè, prima ancora della fantasia del poeta, elaborare quel colloquio, e trovar maggiore compiacimento in una risposta sentenziosa, laconica, indeterminata. Ma, concludevo, interpretando secondo generalmente si fa *nell' alto seggio* come dicesse « nella tua podestà papale » (2), si rende ancora più generico il consiglio di Guido, e questi non avrebbe risposto a tono. Il papa gli avea chiesto come gettare a terra Prenestino, e quadrerebbe dunque meglio ch'ei gli avesse indicato il modo di trionfare *nell'alto asseggio* o *seggio* cioè « nell' arduo assedio » di quella rocca.

Codesta tra nuova interpretazione e lezione congetturale, mezzo improvvisata e buttata lì con più altre cose, non richiamò forse l'attenzione degli studiosi. In privato due critici mi si mostraron ritrosi ad ammettere *alto* per « arduo », ma si arresero agli esempii che ricordai loro, dell'*alto passo* e del *cammino alto e silvestro* del c. II e dell'*alto passo* di Ulisse del c. XXVI; per non dir dell'*alto periglio* (Inf. VIII, 99), ove il senso oscilla tra « arduo » e « grande », come pur è nell'*alta impresa* del Petrarca e del Boccaccio. E lasciando anche stare il soccorso più remoto, quasi la controprova, che potrebbe venirci dal latino *arduus*, in certi suoi usi che rasentan quelli di *altus*.

Piuttosto non seppi acquetare un altro scrupolo che dal primo momento era sorto in me medesimo. *Asseggio* e *asseggiare*, che sono la regolare riduzione schiettamente romanza delle forme più latineggianti *assedio assediare*, si trovano bensì in toscano antico, ma in pochi testi e di mediocre levatura. E benchè nel verso di cui trattiamo vi sia di mezzo la rima, e, cosa note-

(1) Nella *N. Antologia* del 15 giugno 1879.

(2) *In sede papali, in civitate* (al. *curia*) *romana, qua nulla est altior inter christianos*, dice Benvenuto. E il Buti suppergiù: « avere vittoria de' tuoi nimici... in su l'alta sedia del papato, nella quale degnità tu se' ». Molti chiosatori antichi e nuovi preferiscono tirar di lungo.

vole, nemmeno *assedio* e *assediare* s' abbiano mai nel poema, è sempre un fatto che *asseggiare* non c'è fornito da alcun altro luogo dantesco, e nel detto verso nessun codice o stampa, per quel ch'io ne so, ci dà *asseggio*. Circa *seggio* stesso per *assedio*, teoricamente parlando sarebbe tutt'altro che impossibile (cfr. il francese *siége*), ma nel lessico italiano non si trova registrato, nè esso nè *seggiare* (1). Le altre due volte che il vocabolo *seggio* occorre nella Commedia, vi ha senza dubbio il solito senso in cui ogni Italiano l'intende e l'adopra; chè l' una volta vi significa il trono di Dio, l'altra lo stallo già preparato in cielo per l'anima d Arrigo. Anzi, quasi a farlo apposta, nel primo di questi due luoghi vi è parimenti preceduto da *alto* e collocato in fin del verso. Di che si ha come un riscontro nel verso del Petrarca: « Quel che ordinato è già nel sommo seggio ». E dall'*alto seggio* di Dio a quello del pontefice il passo è breve, ed ognuno poi ricorda così il *Saint Siége* come il *Seggio di san Pietro* ed il *seggio episcopale* (o semplicemente *seggio*) di qualche nostro antico. Invece, che in due identiche chiuse di verso la dizione sbalzasse dal significato dell' alto trono di Dio a quello dell'arduo assedio di Palestrina, non parrebbe troppo verosimile, anche se il sostantivo italiano cumulasse in sè, come fa *siége*, i due valori di « sede » e di « assedio ».

Tuttavia, ritornare senz'altro all' esposizione comune, sembratami tanto scolorita, mi ripugnava; e domandai anch'io consiglio, rivolgendomi all'amico Del Lungo, che può meglio di me serrare e disserrare i tesori dell'antica lingua nostra. Difatto egli mi fu cortese, ed ebbi quindi a dar fuori un suggerimento suo, che correggendo la mia interpretazione in ciò che v'era d'arrisicato, la poteva forse far trionfare nella sua parte buona. L'*alto seggio*, disse, può essere addirittura l'alta rocca di Palestrina, prendendo *seggio* per « sito » (2). Veramente, nell'uso mo-

---

(1) [Si hanno bensì esempii di *sedio* in testi senesi ecc., secondo avverte il PARODI (*Bullettino*, VI, 14)].

(2) Si consideri questo luogo ch'egli m'allegava, del Livio trecentistico (ediz. Dalmuzzo, t. I, p. 30): « Quivi combatterono li Romani, e... sconfissero quelli di Veio; e così sconfitti li cacciarono infino alle mura della cittade; e trovaronla sì forte di *seggio* e sì bene fornita, ch'elli si soffersero a tanto, e non ardirono d'assalirla »; ove l'originale latino ha: « ...*urbe, validis muris ac situ ipso munita* » (I, XV). Per *trionfare* nel senso che, secondo qualsivoglia interpretazione, s'addice al nostro verso, mi ricordava G. Villani (X, 201, 3; 181, 1) e il SACCHETTI (Battaglia delle donne, III, 37).

derno parrebbe più naturale che in tal caso il poeta avesse dovuto dire *trionfar dell'o sull' alto seggio*; e quest' ultima lezione ce la dà difatto il Buti, che pur non ebbe alcun sentore dell' interpretazione nostra. Ma, soprattutto nella lingua antica, il *trionfare* è capace d'un senso più assoluto, giusta il quale il verso così come si legge comunemente può venir a dire: solo il tradimento ti farà esser vittorioso in quel sito alto e forte. Si potrebbe anche pensare a un costrutto alla latina, quasi a un *triumphare in oppidum*, che però in latino non si trova. Ma astraendo dalle questioni minute, la frase per una via o per l'altra sarebbe venuta a dire: « vincer Palestrina ». Così non si evitava che tra questo emistichio e quello del I dell'Inferno non vi fosse in fondo una differenza notevole di significato; però il divario veniva ad essere assai più in ciò che sarebbe sottinteso od accennato prima, che nel valore immediato di quell'aggettivo e di quel sostantivo. Di una sede alta si sarebbe trattato sempre, in tutti e due gli emistichii: sede alta il trono di Dio, sede alta la rocca Prenestina.

Sulla questione è tornato il Del Lungo dopo la prima edizione di queste mie pagine, ed ha bellamente spiegato il suo pensiero (1). Ma io, da nuove riflessioni a cui mi trasse un colloquio col padre Tosti, sono stato risospinto verso l'antica e usuale interpretazione. Per Bonifazio la guerra coi Colonnesi era questione di vita o di morte, di rimanere o no pontefice; e perciò anzi potè fin darvi la forma d'una crociata. Oggi che gli antipapi e gli scismi sono del tutto usciti di moda, noi stentiamo un poco a renderci conto dell'importanza che aveva per colui il reprimere la ribellione della famiglia e del partito che contestava la legittimità della sua nomina e tacciava di nullità l'abdicazione di Celestino. Come Palestrina in piedi avrebbe voluto dire Anagni in ruina, così la vittoria dei Colonnesi avrebbe significato il precipitar di Bonifazio dall'*alto seggio* papale. Non mi pento d'aver frugato e indotto altri a frugare, poichè in ultimo l'interpretazione volgata se n'è fatta più salda, più chiara e consapevole; e ne son pur io grato al consiglio, non frodolento, d'un monaco. Nè, a meglio riflettervi, essa ci dà un senso

(1) *Dal secolo e dal poema di Dante*, p. 474-8.

così scolorito come a me parve. Certo, alla tassativa domanda di Bonifazio risponderebbe più a martello un consiglio di Guido sul come gettare a terra Prenestino; ma d'altra parte, appunto perchè la domanda è così esplicita, può essere più consona alla sobrietà dantesca, schiva di ripetizioni monotone, una risposta più larga, più sfumata, più algebrica, risalente all' intenzione ultima della domanda stessa.

II.

Ma ben altro ho a dire, o a disdire, su tutto il canto. Esso, molti già l'osservarono, è un po' in contradizione col brano del Convivio (IV, 28), in cui l'autore avea toccato del *nobilissimo nostro latino Guido Montefeltrano,* ascrivendogli a lode l'entrata nella religione di san Francesco, e designando già la senile rinunzia di lui ad *ogni mondano diletto e opera* con quella figurata espressione del *calar le vele* che ritorna tal quale nel poema; come vi ritorna la designazione di *latino* per italiano: « parla tu, questi è latino ». Onde parrebbe aversi anche qui un di quei casi in cui nella sua opera maggiore egli accenna a qualche luogo delle minori per ismentirlo o correggerlo. Vero è che *nobilissimo* non ha lì se non un senso mondano; e la fine monastica di Guido, come quella del romanzesco Lancillotto, non vi son citate se non in modo assai sommario, quali avvenimenti resi esemplari appunto dalla nobiltà e celebrità dei due personaggi, e dove l'andamento stesso del discorso conduceva a magnificar tali conversioni famose. Ciò a rigor di termini non escluderebbe che durante poi la vita monastica di Guido qualche nuovo peccato o recidiva potesse aver riperduta la sua anima. Pure, ed ebbe torto chi non volle convenirne, se tra le due opere non v'è la contradizione nel senso strettamente logico, un mutamento d'umore e di tono c'è, nè le parole del Convivio avrebbero mai fatto aspettare d'incontrar Guido nell'Inferno. Gli è un po' come se il Manzoni in un secondo lavoro avesse fatto finir l'Innominato, dopo tanto « scompiglio », a casa del diavolo. Per quel mutamento adunque dovè Dante aver le sue ragioni, o se non altro le sue intenzioni. Tutto sta a trovarle, se è possibile. Forse che nel tempo che intercedette tra la composizione del Convivio e quella del canto XXVII gli era giunta

certa o credibile notizia, che il nobilissimo Guido avea finito col lasciarsi per un momento rimettere nelle prime colpe? È questo, non v'ha dubbio, il primo pensiero che viene, ed è il più consentaneo alla fiducia che Dante ispira pur sotto il rispetto della storia.

Sennonchè le parole sue medesime, cioè l'esordio che mette in bocca a Guido, dicono chiaramente che non si trattava nè punto nè poco di una notizia pervenutagli, bensì d'un fatto ch'egli, Dante, era il primo ad annunziare, e che sarebbe giunto del tutto nuovo ai contemporanei:

S'io credessi che mia risposta fosse
A persona che mai tornasse al mondo,
Questa fiamma starìa senza più scosse;
Ma però che giammai di questo fondo
Non tornò vivo alcun, s'i'odo il vero,
Senza tema d'infamia ti rispondo.

Guido, qual che ne sia la ragione, non s'accorge che Dante è vivo: lo prende per un'anima dannata al par di sè, e dichiara che solo la certezza che il suo interlocutore non potrà svergognarlo nel mondo lo induce a confessar la sua colpa. Il Tommaseo, che suscita in noi sempre una duplice e diversa maraviglia, per quel suo intuire con tanto acume e non dar poi séguito alle cose intravedute o magari trarle a peggior sentenza, notò per l'appunto come dalle parole di Guido risulti « che nessuno al mondo sapeva la colpa appostagli dal poeta » (1). Gli obiettò il buon Andreoli come ne risulti solo che « di ciò Guido si lusingava »; ma questa restrizione, apparentemente cauta, in realtà (sia detto con la debita riverenza) implica quel concetto superficiale per cui generalmente si disconosce, o meglio non si ravvisa, il modo consueto di Dante, semprechè sta per metter fuori qualcosa che sia una mera escogitazione sua e vuole che ciò si capisca per aria. Potrà questa essere, secondo i casi, o un sospetto, o un convincimento, o una divinazione della fantasia, o un poetico ritrovato per dar concretezza drammatica a certe idee morali o politiche o al suo disegno architettonico e disciplinare dei regni eterni; ma insomma, quando fa che qual-

(1) Questa era pure la sentenza del Foscolo: *Discorso* ecc., p. 304 sgg.

cuno gli narri un fatto dandoglielo per un segreto disceso seco lui nel sepolcro, rimasto ignoto a tutti i superstiti o noto solo a complici interessati a tacerne, allora il poeta certamente ci viene a dire: questo è pensier mio, non già voce ch'io abbia raccattata dalle bocche di tutti o di molti o di pochi. Si ricordi Ugolino, che, nel prendere a narrargli per filo e per segno i crudi spasimi della sua fine, promette di fargli udire *ciò che non* poteva *avere inteso* da altri. Il che, tradotto alla buona, è come se il poeta stesso dicesse: a quegli strazii nessuno era presente; io me li sono immaginati, e per poter esporre come fatto reale le mie immaginazioni non posso se non fingere che l'ombra stessa di Ugolino me li abbia rivelati.

E l'episodio del conte Ugolino, si badi, ha notevoli riscontri, or di somiglianza or di antitesi, con quello del conte Guido; il quale, curiosa coincidenza, sopraggiunse in Pisa ad assumerne il reggimento e la difesa nella settimana stessa in cui Ugolino era fatto morir di fame. Quei riscontri non son certo fortuiti, nè per il poeta inconsapevoli; e possono sì esser rimasti lungamente inavvertiti (che cosa non può sfuggire in un poema così sobrio, che s'impara a mente prima di saperlo leggere, e circonfuso dalla nebbia di tante chiose fiacche e discordi?), ma, riconosciuti che siano, appariscono evidenti e pieni di significato. Lasciamo stare certe somiglianze nel primo entrare in iscena dei due personaggi, nello schema del loro racconto, nell' atteggiamento che prendono dopo averlo terminato, nel modo onde i due poeti si distaccan da essi; chè queste sono accidentali, o almeno accessorie, e in parte dipendono dal solito fare dantesco. « Noi eravam partiti già da ello », cioè da Bocca, « Ch'i' vidi duo ghiacciati in una buca »; e nell'altro episodio « Già era dritta in sù la fiamma e queta, Per non dir più, e già da noi sen gia », cioè Ulisse, « Quando un'altra che dietro a lei venia... ». Poi subito due paragoni nell'Ugolino: « E come il pan... » e « Non altrimenti Tideo... »; e uno per il Montefeltro: « Come il bue cicilian... ». Alla loquela s'accorge l'uno che Dante è fiorentino, s'accorge l'altro che Virgilio è lombardo. Entrambi poscia s'abbandonano ad un racconto minuto, querulo, appassionato, drammatico, pien di rancore e di rodimento, in cui testualmente riferiscono le altrui parole. Quegli a un certo punto dice:

Udirai e saprai se m'ha offeso;

questi :

E come e quare voglio che m'intenda.

E poco più oltre l'uno interrompe la narrazione per domandare : « E se non piangi... ? » e « Ahi dura terra... ? » ; l'altro per esclamare : « Ahi miser lasso... ! » e « O me dolente... ! ». Di entrambi le parole muoion in rime cupe : *digiuno* e *rancuro*. E, finito di parlare, l'uno :

Quand'ebbe detto ciò, con gli occhi torti
Riprese il teschio misero co' denti...;

e l'altro :

Quand'egli ebbe il suo dir così compiuto,
La fiamma dolorando si partìo,
Torcendo e dibattendo il corno aguto.

Quindi, dopo la sfuriata contro Pisa, si ripiglia il viaggio infernale :

Noi passamm'oltre là 've la gelata
Ruvidamente un'altra gente fascia...;

come dopo partitasi la fiamma di Guido:

Noi passamm'oltre, ed io e 'l Duca mio...
A quei che scommettendo acquistan carco.

Ma una congruenza più caratteristica è qui : il pisano conte si duole d'aver perduta la vita pei « ma' pensieri » e le seduzioni dell' arcivescovo, e il montefeltrano non sa darsi pace d'averci rimessa la salvazione eterna per dar retta alle « ebbre » tentazioni del gran prete. E più ancora notevole per il proposito nostro è questa non so se dir somiglianza od antitesi : la speranza di procacciar *infamia* al suo traditore muove Ugolino a narrare il segreto dei suoi ultimi giorni ; il non aver *tema d'infamia* persuade Guido a svelare il segreto della sua complicità con un frodolento. Chè ad Ugolino il poeta aveva espressamente promesso che « nel mondo suso », se non gli si fosse seccata la lingua, avrebbe propalate le sue buone ragioni contro l'Arcivescovo; mentre a Guido aveva semplicemente fatto un augurio,

Se 'l nome tuo nel mondo tegna fronte,

dal quale non avea quegli potuto argomentare ch'ei fosse per ritornare in quel mondo. Nello schema stesso dei loro esordii i

due personaggi procedono in modo conforme, poichè entrambi ad una prima terzina, in cui manifestano ripugnanza a parlare, ne fanno seguire una seconda, in cui spiegano perchè quella ripugnanza superino. « S'io credessi... » dice Guido, e poi ripiglia : « *Ma* però che... »; come Ugolino dirà : « Tu vuoi ch'io rinnovelli... *Ma* se le mie parole... »

Nello stesso modo è articolato l'esordio del secondo discorso di Francesca : « Nessun maggior *dolore... Ma* se a conoscer... »; dove la rassomiglianza con quello di Ugolino è messa in più rilievo dalla sostanziale identità del verso di chiusa, in cui così l'una come l'altro prometton parole miste a lagrime. Nè l'analogia finisce lì; chè anche Francesca, come Ugolino e come il Montefeltro, racconta cose a tutti ignote e da niuno conoscibili. Noti erano il suo amore e la morte che lo concluse, ed ella ne avea toccato nel suo primo discorso, dando con la passione il colorito di leggi eterne alle ragioni soggettive, facilmente supponibili, onde l'amore era nato. Ma il poeta non se ne contenta e vuole la rivelazione di un segreto, del come cioè avessero acquistata piena coscienza del loro vicendevole desio e fossero sdrucciolati nel dolce peccato (« Ma dimmi... »); e Francesca dopo un po' di esitazione gli narra tutto ciò che era avvenuto un giorno ch'eran soli e, dice, senz'altro testimone che un libro. Or quella storia intima è un'invenzione del poeta, che egli stesso si prende cura di sceverar bene da ciò che, essendo volgarmente conosciuto, era di per sè bastato a fargli indovinare il nome di Francesca. Tutt'al più nella lettura del Lancillotto avrebbe potuto esserci un qualche piccolo sostrato reale, di cui gli fosse giunta voce ; ma io fermamente credo che pur quel libro non fosse tirato in ballo se non dall' inventiva del poeta, la quale ad ogni modo si esercitò a grado suo nel cavarne e farne cavare tanto costrutto (1).

---

(1) [Già il Fauriel, nel suo buon capitolo sulla Francesca, opinò che la lettura del romanzo fosse un tocco romanzesco. Anzi già il Boccaccio, il cui bonario spirito critico merita sempre d'esser più avvertito, aveva confessato che mai non udì dire quel che Dante narra e che era semplicemente possibile, ed aveva soggiunto: « Ma io credo quello essere piuttosto fizione formata sopra quello che era possibile ad essere avvenuto, chè io non credo che l'autore sapesse che così fosse ». Ora il Novati, in una dotta e vivace conferenza, ha reso più evidente quanto familiare fosse il Lancillotto alle corti e alla società elegante d'allora; il che viene in ultimo a dire che il poeta, con la solita finezza, fece un'invenzione piena di verosimiglianza, piena di caratteristica convenienza storica,

Un altro racconto del pari provocato dalla curiosità di Dante e rivelatore di cose ignote, è quello di Ulisse. Virgilio, avendo già « concetto » ciò che il suo alunno volesse sapere, scongiura l'Itacense che narri « *dove* per lui perduto a morir gissi ». Che si fosse perduto, credeva Dante, a quanto pare, cosa ovvia; argomentandola forse, giacchè desumerla a rigore non poteva, dal XIV delle Metamorfosi, ove è toccato del distacco di Ulisse da Circe dopo un anno di prigionia, e della pericolosa navigazione onde Circe avea voluto distorlo e a cui invece egli costrinse i suoi già *tardi* compagni. Ma dove fosse andato a perdersi non si sapeva. Sennonchè, avendo potuto ricavare da accenni di scrittori diversi la tradizione d'un viaggio di Ulisse nell'Oceano e di un suo colloquio coi morti, correggendo e ancor più aggiungendo ne trasse la mirabile descrizione del viaggio oceanico durato cinque mesi e finito con la sommersione, a vista d'un altissimo monte (1). Con essa descrizione Ulisse rivela il segreto della sua fine, che da nessun testimone era stato portato ai viventi perchè tutti i suoi pochi compagni eran periti con lui. È perciò un altro de' casi in cui il poeta garbatamente confessa d'aver lavorato di fantasia; e non è maraviglia che nell' accurata sua indagine il Fornaciari non sia riuscito a scoprir vere fonti, che non ci devono essere. Che quella montagna bruna sia il Purgatorio, quasi tutti l' hanno pensato, e qualcuno anzi nelle parole del primo canto della cantica seconda,

Venimmo poi in sul lido deserto
Che mai non vide navicar sue acque
Uom che di ritornar sia poscia esperto,

ha odorata l' allusione ad Ulisse. E il Tommaseo, per uno di quei suoi lampi fugaci, ha sospettato che la geografia antartica

---

non già cervellotica, qual sarebbe stata se avesse posto in campo un libro qualunque, capricciosamente scelto fra i tanti possibili. Quanto più verosimile e appropriato è quel tratto fantastico, tanto più possiamo tenerci sicuri che fantastico fosse. Nè solo come una benigna e leggiadra attenuante l'avrà egli escogitato, ma forse ebbe insieme il fine di additare gli effetti perniciosi di quella letteratura d'origine celtica, così funesta al buon costume (cfr. PARIS, *La poésie du moyen âge*, II, 106)].

(1) [Gli effetti letali di questo potrebbe averli suggeriti a Dante il leggendario Monte della Calamita. Di che v. GRAF, *Miti, leggende e superstizioni*, II, 363 sgg.; e SCHÜCK, *Dante's classische Studien* ecc., p. 275, il quale ricorda anche Pietro di Abano (1249-1315) per ciò che narra degl' infelici tentativi fatti nel secolo XIII per passare le Colonne d'Ercole].

della parlata d'Ulisse serva a disporre l'immaginazione del lettore alla geografia del Purgatorio. Ma credo si debba andar più oltre, ed affermare che l'episodio infernale fu messo lì anche col fine recondito di rispondere preventivamente a questa domanda: se il Purgatorio non è che una montagna nell' Oceano, non vi potrebbero un giorno, a furia di buoni remi e di coraggio, approdare i viventi? (1).

Comunque, non è cosa fortuita che nella stessa ottava bolgia ed in due canti successivi i due soli personaggi messi in rilievo sieno due uomini d'arme resisi famosi per l'astuzia. Anche il già vecchio Ulisse avrebbe dovuto calar le vele degli avventurosi propositi e ritornarsene ai suoi cari in Itaca; oltrechè coi suoi inganni aveva nociuto giusto a Troia, madre dell'alma Roma, come Guido aveva giovato giusto a Bonifazio, il peggior nemico di Dante. Ma di entrambi, come di tutti i puniti in quella bolgia, la colpa consiste nell' abuso di un nobile dono, dell' intelletto acuto e sottile, e perciò il proponimento che il poeta ne cava è di far uso virtuoso del suo ingegno. E ad entrambi quella colpa, se ha procurata l'eterna dannazione, non ha tolta l'aureola della celebrità e dei successi. E sta molto bene che come il Greco a Virgilio così il Latino a Dante raccontino un grande e tragico segreto.

III.

Un' escogitazione dantesca era dunque la complicità di Guido nella presa di Palestrina, non men del ruinoso viaggio di Ulisse al Purgatorio, non men dei particolari drammatici sulla morte di Ugolino, non men delle prime ebbrezze di Francesca. La poesia, in ispecie quella così sottile e dignitosa di Dante, ha un modo tutto proprio di confessar le sue intenzioni, di stabilire certi riscontri, di additare i suoi fonti o modelli. Quando, per esempio, egli imita un episodio di Ovidio, di Virgilio, di Stazio, di Lucano, lo ricorda destramente in modo indiretto (« Taccia di Cadmo e d'Aretusa Ovidio », « Non altrimenti Tideo si rose », e simili), un po' per gratitudine, un po' per com-

(1) Cfr. D'Ancona, *I precursori di Dante*, p. 50-1, circa la favolosa isola di san Brandano e i tentativi ripetutamente fatti per arrivarvi.

piacenza d'essersi misurato con essi; poeticamente indicando quel che un erudito farebbe con tanto di citazione a piè di pagina. Allorchè vuol far intendere che non raccoglie una notizia più o men diffusa, bensì dà sembianza di storia a ciò che è suo divinamento o ritrovato, mette in bocca ad un'anima una postuma confessione, raggiungendo per tal modo il fine che un vero storico conseguirebbe col dire che gli mancano i documenti e che si prova a indovinare.

In fondo anche la narrazione che Stazio fa, nel XXII del Purgatorio, del suo clandestino cristianesimo, e la spiegazione che dà dell'origine di esso, non sono che un componimento dantesco. Virgilio lo sapeva pagano, e tale lo riconosceva pur dalla sua Tebaide, onde lo provoca a sciogliere quel nodo (vv. 55-63). Per le ragioni assai bene indicate dal Comparetti, la guida di Virgilio diveniva insufficiente nel Purgatorio ed aveva bisogno d'un complemento, a cui niuno si prestava meglio di Stazio, che sotto il rispetto letterario era e sotto il rispetto religioso potea farsi passare come un' emanazione di Virgilio, come ciò che sarebbe stato Virgilio stesso se fosse nato dopo il Cristo inconsciamente da lui profetato (1). Nel medio evo aveva Stazio goduto una certa popolarità, era stato talvolta appaiato con Virgilio; s'era annoverato tra i santi, in ispecie per essersi creduto che tentasse ammansar Domiziano (Dante stesso vi accenna in qualche maniera) e pagasse col martirio il suo zelo (2). Ma, se ciò potè bastare a suscitar in Dante il pensiero di farne un adiutore di Virgilio nelle ultime ore del suo ufficio di duca, e di rappresentare con sì bei colori l'incontro dei due poeti, la contradizione fra il preteso cristianesimo di Stazio e la paganità delle sue opere non potea non parere, a lui che n'era studioso, un ostacolo da vincere; perciò ricorse all'espediente di fargli raccontare come dalla consonanza della profezia virgiliana con la fede nuova fosse stato indotto ad abbracciar questa, pur seguitando per paura a vivere e poetar da pagano.

Nel Purgatorio, dove le anime pensano soprattutto a pregare, ad esprimere buoni sentimenti, a sollecitare i suffragii de' superstiti, e vengon richiamati gli esempii celebri di vizii e di

---

(1) *Virgilio nel medio evo*, I, 300 sg.; I², 304 sg.

(2) Graf, *Roma nella memoria e nelle immaginazioni del medio evo*, II, 320 sgg.

virtù tramandati dalla storia antica o dalla sacra, le rivelazioni di fatti ignoti spesseggian meno che nell'Inferno, dove il ricordo della vita terrena è più vivo e pungente; o si riferiscono, se mai, come quelle di Stazio appunto, di Manfredi e di altri, a ciò che serva a dar ragione del trovarsi certe anime tra le purganti anzichè tra le dannate o le sospese. Nel Paradiso, dove s'inneggia, si tripudia, si sciolgon questioni teologiche, si celebrano grandi fatti, si tratteggiano vaste sintesi storiche, difficilmente si troverebbero rivelazioni come quelle dell'una o dell'altra cantica, e l'invenzione dei fatti vi parrebbe quasi una profanazione.

Ora, per tornar al Montefeltro e ben considerare i limiti a cui si estenda l'azione inventrice del poeta in riguardo di lui, e' non si può negare che tra il suo episodio ed altri con cui l'abbiam paragonato corra una differenza rilevante. Di Francesca e di Ugolino tutti sapevano perchè fossero morti, e i particolari della catastrofe dell'una e dell'altro eran facili a supporsi, e la fantasia del poeta s'ebbe ad esercitare là solamente dove ognuno reputa legittimo l'intervento suo; mentre per Guido essa non solo si sarebbe sbizzarrita nei particolari, ma nell'invenzione dello stesso fatto fondamentale, da niuno saputo, o addirittura nel foggiar una specie di calunnia. Eppure non c'è scampo, le parole stesse dello scrittore a ciò proprio conducono; poichè fa che Ugolino non presuma svelar nulla di nuovo se non sul *come* la morte sua fu cruda, e circoscriva la cosa anche indirettamente con l'accennar sorvolando a tutti gli antecedenti come a fatti noti che non fosse mestieri esporre, e Guido invece consideri come del tutto ignoto il suo fallo, non solo nel suo *come*, ma altresì nel suo *quare*. E su ogni minuzia insiste coll'unico fine di scagionarsi e di buttar quanto più può della sua colpa addosso a Bonifazio. In tutte quelle particolarità non v'è nulla di vergognoso per lui, vi sono anzi le scuse che attenuano il suo peccato e lo rendono compassionevole, e non son esse ciò che gli possa premere di tenere occulto ai viventi. Poniamo un momento che il suo turpe consiglio fosse stato un fatto conosciuto nel mondo; o che altro di meglio avrebbe potuto fare se non d'ingegnarsi a divulgar tutte quelle particolarità, che mostravano esservi lui pervenuto a grande stento e per così autorevole tentazione? Nessuna tema d'infamia avrebbe potuto

allora trattenerlo, ed anche a lui sarebbe stato caro di dir parole che fruttassero l'infamia al suo seduttore. Il ritegno dunque a far quel racconto ad altri che ad un morto, nasceva unicamente dal fatto semplice che racchiudeva; che cioè, dopo tanta scrupolosa esitazione, dopo tanta onorevole resistenza alle papali lusinghe, egli avea pur finito col cedere, avea pur finito col sentirsi ridestare in sè l'uomo antico, e s'era lasciato sfuggir quelle spicce parolette: codesta rocca non si prende con la forza, ci vuol la frode!

Del rimanente, fu già osservato da parecchi, la peccaminosa debolezza di Guido, se anche commessa davvero, sarebbe sempre stata di quelle che per loro natura rimangono occulte. Nè a lui poteva convenire di manifestarla a chicchessia, nè il papa avrebbe avuto alcun interesse a confessare d'averla provocata, nè certo v'erano stati testimoni presenti a un colloquio di quella sorte. Al più poteva essersi visto o creduto vedere che i due personaggi si fossero abboccati, e dai fatti che seguirono essersi argomentato il tenore dell'abboccamento. Però di questo nulla ne sapeva Dante medesimo quando, morto già Guido, scriveva la pagina del Convivio; nulla ne dissero i Colonnesi alcuni anni dopo, allorchè innanzi a Clemente V gravarono la memoria di Bonifazio. Tutti gli scrittori che poi se ne mostrarono informati, sono, come già misero in rilievo il Muratori, il Foscolo e il Tosti, posteriori a Dante; e tutti evidentemente, nè solo Benvenuto e gli altri interpreti, ma i cronisti, come il Villani, il Pipino e Ferreto da Vicenza, traggono ispirazione dall'episodio infernale. Vi fan sù piccoli ricami e rifioriture, che in fondo si riducono a queste due aggiunte: come la prima richiesta di Bonifazio fosse che Guido, ripigliato abito di guerriero, gli conducesse lui l'assedio; come Guido si recasse sotto Palestrina a studiarne le mura e le fosse e la vedesse inespugnabile. Ma tutti vanno a finire col famoso consiglio, e nella sentenziosa forma di Dante. Il più loquace, Ferreto, prima parafrasa e poi riporta testualmente i due versi; e tanto ricalca anche le terzine precedenti, che gli vien fatto di parafrasar un po' troppo presto il « finor t'assolvo » e di doverlo poi ripeter sott'altra forma quando arriva al momento giusto (1). Una così pedissequa ripetizione

(1) Nel primo colloquio il papa promette a Guido di concedergli un indulto generale per tutti i peccati vecchi, *et, si quod ex hoc crimen fieret, poenitus remissurum*. Poi

pur dei particolari, certamente poetici, del racconto dantesco, mostra che da quest'ultimo i cronisti attingevano anche il fatto sostanziale. Vi si era forse formata intorno un pochino di leggenda, o per dir meglio ce la venivan formando quegli scrittori medesimi, che nel tradurre il poeta rimpolpavan quelle poche notizie con qualche stiracchiatura e con giunterelle verosimili e di facilissima supposizione. Giacchè una vera leggenda, foss'anche di carattere piuttosto erudito che popolare, avrebbe portato ben altri accrescimenti e varianti. Attestazioni storiche non ci sono dunque, e tutto si riduce ad una creazione del poeta, ingenuamente ripetuta dagli altri e colorita come fatto autentico.

IV.

Qui, per un vago ricordo di Bocca e d'altre ombre restie a palesarsi, potrebbe taluno obiettarmi che i peccatori d'un certo genere, sia pur nota la loro colpa, sentono vergogna a farsi vedere in atto di scontarne la pena; sicchè anche Guido potrebb'esser di costoro, e mostrarsi alieno dal far sapere al mondo come del fallo quassù attribuitogli stia pagando laggiù il fio. L'obiezione merita un attento esame, tanto più ch'ei ci può condurre a meglio addentrarci nel metodo della composizione dantesca.

Non istarò a dire che alla fin fine Guido non proferisce il suo nome. La cosa si può notare; ma da tutto quel ch'ei narra di sè, e dall'accenno già fatto dianzi alla propria qualità di romagnuolo nato ne' monti tra Urbino e il Coronaro, vien fuori una designazione precisa, ed il caso suo in ciò non differisce da quel di Francesca, di Pier della Vigna e di tanti altri. Piuttosto gioverà osservare che, a tacer di Brunetto e de' suoi compagni, parecchi dannati pur dei due ultimi cerchi, e magari in una bolgia posteriore a quella di Guido, o addirittura in Cocito, si svelano o si nomano con poco o nessun ritegno o perfino con desiderio. Nella nona bolgia, dei seminatori di scandalo o di scisma, non solo Maometto, ma Pier da Medicina, il Mosca e

---

ritornato Guido dalla ispezione di Palestrina col convincimento che sol con la frode si potesse prendere, prima di consigliarla ricorda al papa la duplice promessa, e *perpetrandi criminis purgatione uti postulavit* (MURATORI, *R. I. S.*, vol. IX, col. 970).

Bertran dal Bornio si mostrano smaniosi di richiamar l'attenzione di quel visitatore di cui han saputo che tornerà in terra, e gli discoprono con spontanea fretta il loro nome. E così per l'appunto fanno nell'ultima bolgia, dei falsatori, Capocchio e Griffolino, salvochè questo secondo si designa sol con la patria e col nome del suo delatore. Quivi stesso il maestro Adamo dice prontamente ogni cosa, con appassionata loquacità svergognando quei che l'indussero a peccare; bensì di lui, per certa ambiguità che è nelle sue prime parole, non si vede bene se abbia o no capito che Dante è proprio vivo. Nell'ultimo fondo infernale, fallita l'interrogazione del poeta ai due Conti di Mangona, vi prende spontaneamente a rispondere un'altr'ombra; che, dopo aver manifestati quei due mercè il nome del loro padre e dei loro feudi e detto il nome di altri, spiattella in ultimo anche il suo, Camicion dei Pazzi, prevenendo la dimanda per impazienza, per non esser messo « in più sermoni ». Quindi, Ugolino ed Alberico pure senza ritegno si danno a conoscere, benchè tutti e due dietro una promessa. Ugolino sa che Dante è vivo, il Camicione e Alberico no. Nella stessa ottava bolgia, Ulisse non mostra alcun dispiacere d'essere stato riconosciuto da Virgilio; ma poichè appunto era stato già riconosciuto, ed è un pagano, e Virgilio l'ha saputo prendere per il suo verso, e di sè non narra che la nobile follia che lo condusse a morte, lasciamolo fuor del conto. Ad ogni modo, di tutti costoro le colpe erano più o men note o perfino celebri, e parecchi n'erano stati arsi vivi o comunque puniti esemplarmente; e ciò forse spiega la loro spensieratezza. Solo è se non altro curioso il notare che anche di Bertran dal Bornio si trova dai biografi affermato che finisse monaco. Ma da tutta codesta rassegna risulta chiaro che la ritrosia a farsi conoscere o riconoscere non è punto una caratteristica comune e costante di tutti i peccatori del profondo Inferno.

Volgiamoci ora ai pudichi, se così è lecito dirli. Non vi si può annoverare Sinone, a cui altro non rincrebbe tranne « forse » che il maestro Adamo l'avesse sgarbatamente presentato come « il falso Sinon greco da Troia » e puzzolente per la febbre. Venetico Caccianimico, di cui Dante aveva avuto personale conoscenza (se non altro ei fu podestà di Pistoia l'84), cerca di celarglisi abbassando il viso; ma il poeta lo riconosce, lo chiama a nome, gli chiede perchè si trovi lì nella prima bolgia tra i

ruffiani, ed ei risponde che gli rincresce il dirlo e che è lì per aver prostituita la Ghisolabella al Marchese d'Este. L'aria di curiosità che Dante assume con l'interrogazione « Ma che ti mena a sì pungenti salse? », e l'accenno che il peccatore fa, nell'affermare la sua colpa, a dicerie varie che fossero corse, « Come che suoni la sconcia novella », dimostrano che Dante non intendeva nè registrare un aneddoto generalmente conosciuto, nè per contrario dar luogo ad una propria invenzione, bensì dissipare ogn' incertezza circa un fatto variamente rappresentato, e strombazzarlo ai quattro venti, sicchè cessasse di essere da molti discusso o ignorato. Non se ne ha testimonianza prima di Dante, e degl'interpreti di lui il solo Benvenuto sembra aggiunger qualcosa che non sia una prolissa traduzione della famosa terzina (1). Con tutto ciò, nè l' abiettezza della colpa, nè il carattere privato dell' avvenimento a cui si riferisce, nè i termini in cui è confessata, permettono di considerarla come una mera invenzione o un sospetto tutto personale del poeta.

Un incontro consimile avviene nella seconda bolgia. Il poeta affigge lo sguardo più che in tutti gli altri adulatori in un Alessio Interminelli lucchese, che, seccato di quella preferenza, gliene domanda il perchè; ed egli risponde d'averlo conosciuto in terra e lo chiama a nome. Qui però non v'è alcuna domanda del poeta sul peccato commesso da quell'anima, ed essa, senz' altro sforzo benchè con rammarico, dice trovarsi lì per le « lusinghe » di cui la sua lingua non s'era mai ristuccata, nè poi aggiunge alcuna particolarità. Non v'è dunque nè una vera ripugnanza a manifestarsi nè la propalazione di alcun fatto preciso; e il caso di costui ha con quello di Venetico una somiglianza quasi del tutto estrinseca. Sia come si sia, nè l'uno nè l'altro paion sapere che Dante è vivo. Se n'è invece accorto l'Argenti, e, più forse per petulanza che perchè ignori le fattezze di Dante o non le abbia ravvisate, gli chiede chi sia, e Dante poco lo compiace, volendo piuttosto saper chi sia lui. Il quale sfugge egli pure alla domanda, forse più per irosa sgarbatezza che per vergogna. Però non gli giova, chè alla fine è ravvisato ai lineamenti resi prima incerti dalla bruttura. Ciò lo indispettisce, quantunque

(1) Del Lungo, *Dante ne' tempi di Dante*, p. 231 sgg.

se la sia proprio andata a cercare. Sennonchè, come per l'Interminelli, nessun preciso misfatto ne salta fuori; nè, essendo egli tra peccatori di sola incontinenza, ne sarebbe il caso.

Vanni Fucci, alla semplice richiesta di Virgilio, spiffera nome, cognome, patria, nascita, natura; e nell'affollata copia dei bruschi ragguagli e giudizii mostra tutt'altro che ritegno. Ma si sentì punto e si dipinse di trista vergogna allorchè Dante, col quale s'eran conosciuti in terra, mostrò una certa maraviglia di trovarlo fra i ladri della settima bolgia, mentre lo avea piuttosto veduto all'opera in litigi sanguinosi. Poi, per quella forza soprannaturale che quasi costringe i dannati a rispondere ai due poeti, confessa un suo furto sacrilego, dicendo di non potersi negare a farne la confessione, ma dolergli più della morte l'essere stato scoperto da Dante in quel misero luogo. Il dolore era soprattutto di far una tal figura avanti a un suo nemico politico, epperò se ne ricatta col predire solennemente a costui la prossima rovina di tutti i bianchi. E in quel momento lascia anche scorgere come abbia intraveduto che Dante è vivo. Il furto è accennato come un fatto per sè notissimo, e la rivelazione consiste unicamente nell'imputarselo che fa Vanni Fucci mentre era stato « falsamente apposto altrui ». Le parole

> Più mi duol che tu m'hai colto
> Nella miseria, dove tu mi vedi,
> Che quand'i' fui dell'altra vita tolto,

o non accennano a morte violenta (per un'ombra ogni specie di morte è stata uno strappo), o al più significano ch'egli fu ucciso in rissa o giustiziato per tutt'altra causa che pel furto alla sagrestia. Chi dice che, scopertosi com'egli ne fosse il vero autore, venisse impiccato, ha contro di sè quest'assurdo, che il poeta fingerebbe la rivelazione di un delitto stato già pubblicamente punito. La scoperta dovè avvenire dopo la morte di colui, anzi dopo il 1300 o dopo la primavera di esso, e di lì nascere la convenienza di rappresentarla come una confessione postuma.

Su cotal « bestia » v'è ancora da indagare; ma che tutto qui si riducesse ad un'escogitazione di Dante non è lecito supporre, sì per la natura peculiare del fatto e sì perchè gli antichi interpreti ci danno un'infinita copia di particolari minuziosi, di nomi, di notizie discordi o contradittorie, la quale dimostra chiaramente come la cosa fosse nota per tante vie

oltrechè per la nostra terzina. Gira fra i commentatori la citazione di due opuscoli di Sebastiano Ciampi, che si presume aver ben chiarite le cose con documenti sincroni. Ma in verità la seconda dissertazione, del 1814, non è che uno sproloquio volto a mostrare, ragionevolmente del resto, che le parole *dei belli arredi* son complemento di *sagrestia* e non di *ladro*. L'altra, del 1810, di cui la controversia dantesca non è che un capitolo, riferisce ed illustra due documenti per questa importanti; ma l'illustrazione è qua e là fiacca e stiracchiata, anche per esservi franteso il passo dell' Inferno, e pretende cavar dai documenti più che non danno. Un dei quali, il IX, è una nota o approvazione delle spese dovute fare nel gennaio 1293 dall'Opera di San Iacopo per il restauro e il riattamento della porta della chiesa e di tutto quello che i ladri avean derubato o piuttosto devastato, giacchè il tentativo pare andasse in parte a vuoto. Se ne ricava che un furto era a quel tempo già avvenuto, e forse non così di recente come al Ciampi parve; ma dei nomi dei ladri non v'è traccia, anzi, se qualcosa lascia intendere quanto a ciò, è che non se ne fosse scoperto ancor nulla. Un altro documento, il X, dice insomma che tre nefandi Pistoiesi, Vanni Fucci della Dolce, Vanni della Monna e Vanni Mironne, vollero derubare il tesoro di San Iacopo; che di quanto fecero furon in cambio sospettati autori molti altri e messi alla tortura, tra i quali un Rampino di Ranuccio che poco mancò non fosse il capro espiatorio; che poi in quaresima, ed essendo podestà Giano della Bella, furono nella stessa chiesa messe le mani su un vero colpevole, Vanni della Monna, che rivelò i suoi veri complici e scagionò Rampino, che fu liberato il 13 marzo 1295. Dove avesse trovato codesto brano, che avea stampato già nella Vita di Cino, il Ciampi lo dice in un modo curioso entrambe le volte: « in un MS. dal 1293 fino al 1376 nell'Archivio di Pistoia », oppure « in un antico libro incominciato a scriversi dal 1293 fino al 1376 ». Ma egli stesso spiega come si tratti di un libro in cui sono registrati varii miracoli attribuiti alla Madonna delle Porrine, e come appunto a un miracolo di quella immagine fosse ascritta l'inaspettata scoperta della reità di Vanni della Monna e la liberazione di Rampino.

Or frughi meglio qualche Pistoiese, per accertar la lezione vacillante qua e là tra le due pubblicazioni del Ciampi, e spie-

gar i puntini che ha messi nell'una e omessi nell'altra; ma a me par certo che codesto libro agiografico non sia nient'affatto un documento sincrono, bensì una raccolta di miracoli fatta dopo, se anche non molto dopo. Il brano poi che ci riguarda è evidentemente retrospettivo, e tocca sì di tutti e tre i Vanni insieme, come di coloro a cui definitivamente s'avesse a imputare il delitto, ma per l'anno o gli anni di cui precisamente narra non parla se non di Vanni della Monna; e finisce così con l'attestarci, se mai, che appunto il Fucci per allora o per sempre se la svignò. Che si tratti d'un racconto posteriore n'è prova anche questo, che dice essere stato Rampino scagionato in principio di quaresima e sotto Giano (la cui podesteria il Ciampi medesimo contribuì a mostrare come cadesse nel 94), e liberato nel 95. Che tra le due cose corresse un intero anno, o che quell'antico ce lo volesse porre, non è credibile: doverono entrambe seguire o nella quaresima del 95, e Giano sarebbe allora tirato in ballo inopportunamente; o, che è più probabile, nella sola quaresima del 94, ed il pio narratore, a una certa distanza di tempo, le avrebbe collocate entrambe nel 95, aggiudicando a quest'anno, errore del resto in cui caddero poi anche altri, la podesteria di Giano. E potrebbe anch'essere che la data del 95, che pare una zeppa, non risalga a lui. Comunque siasi, della condanna del Fucci non parla punto; e per altre vie si sa che costui prese parte il 95, e forse poco dopo, ad altre diavolerie, e che, per essere stato il principale autore, presso Montecatini, dell'uccisione e derubamento di cinque pianigiani pistoiesi, si tirò addosso nel 95 una terribile condanna dal podestà Manetto dègli Scali (1). Infine, ch'ei fosse morto poco prima del 1300, o della settimana santa di quest'anno, lo dice chiaro con le parole: «I' piovvi di

(1) Si vedano gli scritti del dott. PROFESSIONE e del prof. A. CHIAPPELLI nella *Cultura* del 21 febbraio 91 e 20 marzo 92 — Codesto derubamento, connesso come fu con l'omicidio, non sarebbe bastato a far mettere il Fucci nella settima bolgia, ma solo nel primo girone del settimo cerchio, coi tiranni che dier di piglio nel sangue o nell'avere, o meglio coi due Rinieri che fecero tanta guerra alle strade. Invece s'applica pure a lui quel che Virgilio (XXV, 25-30) dice di un centauro:

Quegli è Caco,
Che sotto il sasso di Monte Aventino
Di sangue fece spesse volte laco.
Non va co' suoi fratei per un cammino,
Per lo furar frodolente ch'ei fece
Del grande armento ch'egli ebbe a vicino.

Toscana, *Poco tempo è,* in questa gola fera ». E l'atteggiarsi che egli e Dante fanno come due fieri nemici di parte, rende viepiù verosimile che il Fucci fosse stato ben vivo in quegli ultimi anni, in cui era di molto cresciuto il veleno delle fazioni e Dante aveva cominciato ad assaporarlo. Sui rapporti tra le fazioni pistoiesi e le fiorentine e tra le loro denominazioni corsero per gran tempo, auspice il Villani, molti erronei giudizii e date inesatte; ma il Del Lungo nel *Dino* (I, 115-22) ha ben dipanata la matassa, fra le altre cose mostrando come già dalla fine del 1295 Pistoia volesse darsi in balìa a Firenze e Lucca, e nella primavera dell'anno seguente deliberasse davvero che i Fiorentini avessero da quel luglio giurisdizione sopra di lei per cinque anni, mandandovi un capitano ed un podestà a reggerla e riformarla per ristabilirvi la pace, o in altri termini perchè quelli che poi furono i bianchi fiorentini assicurassero i bianchi pistoiesi. Il vincolo adunque che strinse le due città potè rendere ancor più facili due cose già di per sè molto ovvie: che il poeta fiorentino si recasse a Pistoia (dove fecero da podestà e da capitano due che poi furono suoi prossimi compagni d'esilio), o il poeta pistoiese, giacchè dicon che di poesia pizzicasse un po' anche il mulo, fosse a farne delle sue in Firenze. Come poi egli riuscisse ad occultare la parte avuta nel ladroneccio, e come questa venisse in chiaro più o men dopo la sua morte, anzi dopo la data della visione, noi non sappiamo dire; e non vogliamo fermarci sopra un sospetto che ci balena, che perfino una confusione di nomi, poichè è curioso che fosser proprio tre Vanni ad accordarsi in un'impresa, avesse potuto dopo qualche tempo far ricadere od estendere sul Fucci, più famigerato, la colpa del Della Monna. In tutti i casi, l'abilità del Fucci a non lasciarsi cogliere è resa indubitabile dal fatto che per più d'un anno la giustizia perseguitò degl'innocenti; e un tale omaccio poteva disporre di mezzi da garantirlo finchè fu vivo. Quel *digli che non mucci* è forse un tocco ironico, allusivo alla malizia onde colui se l'era smucciata in terra e alla impossibilità di fare altrettanto nell'Inferno. Insomma, lo ripetiamo, la natura del fatto e i copiosissimi e discordi ragguagli che gli antichi ce ne danno e non possono menomamente derivare per amplificazione dal fugace racconto dantesco, ci fanno certi che Dante qui non inventò, ma fu eco della pubblica fama. Ma è appunto

un fatto *sui generis*, da costituire sì un' eccezione alla nostra norma che la rivelazione di un segreto da parte di un' anima importi una mera invenzione del poeta, ma un'eccezione per molti rispetti facilissima a spiegare (1).

Ci resta Bocca. Con una pedata sul viso il poeta ne suscita il grido:

Perchè mi peste?
Se tu non vieni a crescer la vendetta
Di Montaperti, perchè mi moleste?

L'accenno a Montaperti stuzzica la curiosità di Dante, che prega il maestro d'aspettare « sì ch'io esca d'un dubbio per costui ». Un dubbio, si noti; e comunque s'intenda la chiusa del verso, sia cioè « relativamente a costui », sia « per mezzo delle parole che costui mi dirà », è manifesto che vi dovesse esser luogo a dubitare. I cronisti e gli antichi interpreti dicono che Bocca, combattendo con gli altri guelfi contro l'esercito ghibellino, tagliasse la mano a Iacopo de' Pazzi che portava lo stendardo del comune di Firenze, e che l'abbattimento dell' insegna producesse la confusione e la sconfitta dell'oste guelfa. L'incertezza poteva essere o concernente l'intenzione proditoria di quel taglio o sul vero autore di esso: più probabilmente su questa seconda cosa, sennò il solo trovare nel pozzo dei traditori chi mostrasse attribuirsi la rotta di Montaperti avrebbe senz' altro provato che l'intenzione di tradire l'avea ben avuta chi tagliò quella mano, e che il dannato era Bocca. Invece, essendo per la forza di quel calcio balenato al traditore il sospetto che Dante fosse vivo, questi ne approfitta per assicurarlo di ciò e promettergli fama, purchè parli. Quegli risponde che ha anzi brama del contrario. Dante allora lo prende pei capelli della collottola, e l'altro, te-

(1) [Delle indagini fucciane di questi ultimi anni (Peleo Bacci, *Dante e V. F.*, Pistoia 1892, e *Del notaio pistoiese V. della Monna* ecc., Pistoia 1895; Chiappelli, *Pistoia nelle pubblicazioni straniere* nel *Bullettino storico pistoiese* I, 1; Torraca, *Di un commento nuovo alla D. C.*, Bologna 1899, p. 110 sgg.) i pochi risultati non han fatto alcun intacco alle mie argomentazioni, o vi han dato qualche conforto. Di quei pochi i più notevoli sono che Dante potè vedere il Fucci nella lunga guerra che Firenze, alleata a Nino giudice, combattè contro Pisa tra l'89 e il 93, nella quale, tra mercenarii stranieri e italiani, fu al soldo di Firenze anche esso Fucci; e che la condanna e l' esecuzione di Vanni della Monna avvenne probabilmente nel febbraio 1296, ed a lui, che sembra partecipasse al furto piuttosto per paura del Fucci e come suo complice involontario, potrebbe forse riferirsi più od oltre che a Rampino, il compassionevole accenno dantesco « e falsamente fu già apposto altrui »].

nendo sempre gli occhi « in giù raccolti », replica: hai un bel dischiomarmi o pestarmi, chè io mai nè ti dirò il mio nome nè ti mostrerò le mie fattezze. Ma un vicino dannato, o per guastargli il giuoco, o per fastidio di quelle grida, gl'impone silenzio dicendo: « che hai tu, Bocca? ». E il poeta, venuto così a scoprir quel povero nome, esclama:

> Omai... non vo' che tu favelle,
> Malvagio traditor, ch'alla tua onta
> Io porterò di te *vere novelle.*

Erano dunque corse pur novelle false od incerte, che appunto gettavano il dubbio sulla cosa. Nel furore d'una mischia non poteva essere stato così facile il veder bene da chi l'alfiere avesse mozza la mano, e i ragguagli recati dagli avanzi d'un esercito sgominato non potevan essere nè sicuri nè concordi. Si vede che Dante, o per tradizione di famiglia, o per fiducia piena in qualche testimone che recisamente smentisse le voci opposte, o per convincimento comunque fattosi dell'indole perfida di Bocca, reputò certa la sua colpa, e col terribile episodio volle dileguare ogni titubanza altrui. Non finge, si guardi bene, d'aver sentito cosa che gli giungesse del tutto nuova, ma d'esser disceso laggiù con una conoscenza imperfetta, sufficiente però a fargli subito capire l'allusione alla « vendetta di Montaperti », e d'essersi messo con le mani e coi piedi a rendersela perfetta. Anche in altri casi le parole che presta alle anime sono risolutive di controverse voci o giudizii, com'è il giuramento di Pier della Vigna proclamante la sua fedeltà al signore. Talvolta una breve frase, quasi gesto d'asseveranza, chiarisce l'intenzione di troncare ogni disputa; come nelle parole del centauro Nesso, che, additato nella riviera di sangue Obizzo, aggiunge:

> il qual, *per vero,*
> Fu spento dal *figliastro* su nel mondo.

Ossia: non morì di morte naturale, checchè taluno ne dica, ma per mano di un figlio, che non è vero figlio suo, ma semplicemente putativo (1). Un figlio *parafernale*, stavo per dire.

---

(1) Cfr. Del Lungo, *Dante* ecc., 386 sgg. [Un cotal riscontro a *figliastro*, così maliziosamente inteso, ce lo fornisce il titolo di *noverca* che Ovidio (Metam., VI 336) dà a Giunone rispetto ad Apollo e Diana, figli di suo marito Giove e di Latona].

V.

Ora, come si potrebbe parificare il caso di Guido con tutti codesti altri? Egli non racconta un fatto divulgato sul quale non ci fosse che da dirimer dubbii e dispute, come il Caccianimico e Bocca; nè apparisce reo solamente di un peccato generico, come l'Argenti e l'Interminelli. Non era conosciuto personalmente dal poeta, come l'Argenti, il Caccianimico, l'Interminelli, il Fucci; nè era suo nemico politico come il Fucci e l'Argenti, neri arrabbiati, o come il Caccianimico, partigiano di quegli Estensi cotanto vituperati, non che nella Commedia, nella Volgare Eloquenza. Certo, sul vecchio volpone di guerra che di signore ghibellino s'era venuto volgendo, e non subito per fini spirituali, al capo supremo della parte guelfa, anzi allo sterminatore dei bianchi, v'era ancor politicamente da ridire; ma non poteva esser oggetto di quell'odio acre e puntiglioso, odio municipale, che nel cuor dell'esule avevan destato il Fiorentino e il Pistoiese di parte nera, o il cavalier bolognese d'una fazione aborrita, o il traditore dell'esercito fiorentino. L'incontro con simil gente era causa di una sodisfazione quasi pettegola per il visitatore della valle inferna, e di una vergogna dispettosa per essi. E la vergogna cresceva per quel non so che di sconcio che era nel lor peccato o nella pena o in entrambe le cose. Per una persona orgogliosa era ben duro l'esser vista come porco nel brago dello Stige; per un ambizioso cavaliere l'esser riconosciuto fra i lenoni sotto la sferza dei diavoli; per il nobile lucchese l'esser ravvisato nello sterco a paro con le femmine da conio; per il nobile bastardo di Pistoia l'esser colto fra i ladri. Ciò che il poeta dice della pena dei golosi, « che, s'altra è maggio, nulla è sì spiacente », è un'impressione subitanea, un giudizio prematuro, che Dante artista ascrive a Dante pellegrino, ma s'applica anche meglio ad altre pene e peccati. E che poi questi peccati si trovino puniti in una bolgia men vicina al fondo infernale, qual che sia stato il criterio seguito in ciò da lui, non toglie che riescano più schifosi, e che in una bolgia ulteriore occorrano peccati e peccatori più nobili, benchè degni di più alta riprovazione. Nel vallone dei frodolenti non si vedono che fiamme vaganti, fiamme che fa-

sciano gli spiriti e li martorano e tolgon loro la faccia umana, come nel mondo la frode avea posto una maschera sul viso. Ma questo spettacolo, che pur muove il poeta a un doloroso e contrito raccapriccio, non gli suscita alcun'idea volgare o ributtante, anzi un paragone gentile con la campagna sparsa di lucciole e una comparazione alta e sacra col carro fiammeggiante che trasse Elia al cielo (1). E sulla nobile scena due soli personaggi, come dicemmo, recitano una parte: due illustri e ingegnosi guerrieri, l'uno il più celebrato del mondo antico, l'altro il più in voga nel mondo contemporaneo. E parlano entrambi di grandi fatti, con alte parole, con accoramento sublime, con aristocratica indifferenza verso chi li richiede dell'esser loro. Son frodolenti, è vero, e ciò può a taluno far credere che debbano aver comune coi traditori una gran ripugnanza a manifestarsi. Ma ai traditori stessi ho più su dimostrato non doversi questa ascrivere senza qualche restrizione; benchè certo nel pozzo scuro il poeta incontri più difficoltà ad appagar la sua sete di venir in chiaro dei nomi e delle persone, e di nulla le ombre si mostrino così indispettite come dell'essere svelate dalle compagne, e il più malignò spasso o la più gustosa vendetta l'abbiano nello svergognarsi a vicenda. Il Camicione, senz'alcuna richiesta, scopre i Conti di Mangona, il figlio di Artù, il pistoiese Focaccia, il fiorentino Mascheroni, e profeticamente il proprio parente Carlino. Bocca rende la pariglia a chi era stato troppo lesto a nominarlo, additando in lui Buoso da Duera,

---

(1) Quante il villan ch'al poggio si riposa,
Nel tempo che colui che 'l mondo schiara
La faccia sua a noi tien meno ascosa,
Come la mosca cede alla zanzara,
Vede lucciole giù per la vallea,
Forse colà dove vendemmia od ara:
Di tante fiamme tutta risplendea
L'ottava bolgia, sì com'io m'accorsi
Tosto che fui là 've il fondo parea.
E qual colui che si vengiò con gli orsi
Vide il carro d'Elia al dipartire,
Quando i cavalli al cielo erti levorsi,
Che nol potea sì con gli occhi seguire,
Che vedesse altro che la fiamma sola
Sì come nuvoletta in su salire:
Tal si movea ciascuna per la gola
Del fosso, che nessuna mostra il furto,
Ed ogni fiamma un peccatore invola (XXVI, 25-42).

e compiacendosi a suggerir le parole con cui il poeta potrà vituperarlo nel mondo (1). Poi trovandosi così in via, senz'altra necessità o appiglio, nomina il Beccheria, Gianni del Soldanieri e Tribaldello. Più giù frate Alberico fa lo stesso spontaneo servigio a ser Branca Doria. Seguitano insomma a tradire anche in Cocito, e Dante stesso par che voglia saper stare in taverna coi ghiottoni, perchè con una curiosa restrizione mentale fa ad Alberico un'apparente promessa che poi con una selvaggia severità, degna di quel luogo, di quel dannato, di quei tempi, e troppo gravemente discussa dagl'interpreti, non mantiene. Quando voleva sedurre Bocca con il lecco della fama, colui non solo lo respinse per sè, ma lo disse assurdo in tal contrada :

Chè mal sai lusingar per questa lama;

così una volta per tutte formulando la massima, che chi ha tradito non vuol esser che dimenticato.

Ma ciò non si potrebbe in tutto e per tutto applicare ai frodolenti, senza trascurare la netta distinzione che nel canto XI è fatta tra la frode usata in chi non si fida, lesiva unicamente del natural vincolo d'amore tra gli uomini, e la frode usata in chi si fida, la quale offende anche un altro vincolo particolare epperò costituisce il tradimento propriamente detto. Quindi nasce che fra i traditori confitti nella gelata non v'è alcuno che desti un'impressione di simpatia, eccetto Ugolino che fa semplicemente compassione; laddove tra i frodolenti v'è ancora chi è ascoltato con una relativa benignità, e, quel che più importa, vi è chi ama di farsi vedere e riconoscere e ricordare tra i vivi. Se quindi il signore di Montefeltro dichiara che a un vivo non racconterebbe quel che sta per narrare, egli è unicamente perchè si tien sicuro che niuno al mondo ne abbia contezza, e che quel suo trovarsi coi frodolenti, pur dopo che la sua conversione lo avea fatto creder degno della salute eterna, avrebbe arrecato ai vivi un disinganno vergognoso per lui. Ciò suonano chiaramente le sue parole; di ciò abbiamo avuta la riprova estrinseca nel vedere come tutte le attestazioni storiche del suo ultimo peccato non sieno che una ingenua parafrasi delle terzine dell'Inferno; di ciò avremo l'ultima conferma nella più oculata storia che la moderna

(1) I' vidi, potrai dir, quel da Duera
Là dove i peccatori stanno freschi (XXXII, 116 sg.).

critica ha ricostruita dell'avvenimento a cui quel peccato si riferirebbe.

VI.

Luigi Tosti — colui che a nessun gran prete diè mai consigli se non troppo generosi perchè non dovessero rimanere più o meno inascoltati, e risospinger lui, com'aquila al nido, in cima al monte « a cui Casino è nella costa » — scrisse quarantacinque anni sono (1) una Storia di Bonifazio VIII, che dopo quarant'anni ha potuto, sempre con suo onore, mettere nuovamente a stampa. Dedicata a Dante Alighieri quasi per tentativo di postuma riconciliazione tra due passate grandezze d'Italia, l'opera intese a glorificar Bonifazio, non che a purgarlo delle macchie appostegli dai vendicativi suoi nemici e dall'ira del poeta. Non per alcun secondo fine (e quale ne potrebbe capire in quell'animo?), ma per semplice zelo di cattolico, per gratitudine al papa che ridiè alla Badia il tradizionale carattere che Celestino le avea voluto togliere, e per amore di storica giustizia, l'ardente scrittore, che poco appresso doveva narrar la Lega Lombarda a Pio nono quand'era ancor pio verso la patria, compose una vera apologia, come un tempo si solevano fare, in cui l'imparziale correzione della comune intemperanza di giudizio verso un personaggio troppo bistrattato trascorreva in lode soverchia e indulgente per esso. Gli uomini come Bonifazio sono sempre esposti a volgari accuse, ed un grave torto soglion ricevere sin dai più nobili avversarii, che venga cioè disconosciuta ogni altezza d'intento nelle azioni loro e queste sien sempre ripetute da motivi o bassi o tristi o se non altro di velenosa rabbia e di satanico orgoglio. Invece non fu priva d'ogn'idealità la fiera condotta di quel papa forse ottuagenario, che il Balbo, con una di quelle sue frasi così pregnanti di lode insieme e di biasimo, definì caricatura di Gregorio VII, e che già l'Imolese aveva chiamato magnanimo peccatore. Ma la violenza sua nei propositi e nei mezzi, gli effetti vani o truci a cui riuscì, la brutta persecuzione contro il povero Celestino tornato al suo romitaggio,

(1) Ora son diventati cinquantatrè, nè il caro uomo può rileggere le mie parole che tanto grate gli tornarono!

i danni recati ai bianchi nella cui schiera stavano i migliori cittadini, e perfin l'acre disgusto che potè suscitare in un uomo di così retto animo, di così alto ingegno e così acuto scrutatore dei cuori umani qual era Dante, non consentono che a lui si volga quell'ammirazione benevola che l'eloquenza del Tosti avrebbe voluto conciliargli. Il che però non toglie che l'apologia non sia in molte parti splendida, che non corregga molte esagerazioni e non getti assai luce su molte cose controverse, come appunto sulle relazioni del suo eroe con Guido da Montefeltro.

Scomunicato questo valente ghibellino da papa Niccolò IV, ottenne il perdono da Celestino, e da Bonifazio riebbe poi i suoi beni e signorie. Nel 1296, chiamato da costui per aver aiuto a pacificar la Romagna, lo stanco vecchio si mostrò invece voglioso di rendersi cavaliere di alcun ordine militare o frate di san Francesco. Il papa gli rispose confermandolo nella vocazione; e, considerando che a far del tutto innocuo un uomo di quella tempra giovasse meglio la disciplina più austera, scrisse al ministro dei frati minori della provincia anconitana, dando tutte le disposizioni per l'entrata di lui nell'ordine. Guido fu frate nel convento di Ancona, e dopo due anni di penitenza morì; non quivi stesso, come si trova affermato, ma, sembra certo, in Assisi, dove s'era recato per la festa della Porziuncola, che vi si celebra il 2 agosto. Si spense sul cader del settembre 1298, chi dice il 23, chi il 29. Palestrina cadde in man del pontefice precisamente in quel mese; e, poichè la crociata contro i Colonna era stata bandita a mezzo il dicembre dell'anno innanzi, e del tempo ce n'era pur voluto perchè i crociati si radunassero e venissero prendendo gli altri castelli e facessero vani tentativi per impadronirsi di Preneste, e il consiglio di Guido non sarebbe stato tale da richiedere molto tempo per mandarsi ad effetto, s'avrebbe ad argomentare che l'abboccamento col papa, che Ferreto dice incominciato in Rieti, avvenisse nelle ultime settimane della vita di Guido. Il che al Tosti sembra per lo meno inverosimile. Con più sicurezza poi egli afferma che non una capitolazione, che potesse dargli luogo alla inosservanza dei patti, ma una semplice resa a discrezione fu quella per cui il papa ebbe finalmente Preneste. Fin dal settembre del 97 i Colonnesi erano disposti alla sottomissione, la quale non avvenne unicamente perchè non vollero cedere i luoghi *(civitates, arces et castra)* tenuti da essi o dai loro

seguaci. Ma in capo a un anno, non potendosi più sostenere, andarono a Rieti a gittarsi ai piedi del papa in pubblico concistoro, chiedendo perdono e ricordando essi stessi la parabola del figliuol prodigo. Furono benignamente accolti, e solo un anno dopo, per nuova ribellione, ebbero a patire le persecuzioni del papa contro le loro persone.

Tutto ciò il Tosti raccoglie dalle testimonianze di altri cronisti, dalle stesse contradizioni di Ferreto, e da un grave documento di cui tra breve si ritocca. Che se non può negare che Bonifazio, subito dopo la resa di Preneste, la smantellò dalle fondamenta, confiscò i beni di tutti gli abitanti e trasferì questi nella nuova «città papale», sol dopo più mesi restituendo loro i beni con vincolo feudale; osserva però che codesta fu una misura creduta dal pontefice necessaria per la sicurezza sua e dello Stato, nè fu contraria ad alcun patto, o scompagnata da clemenza verso i Colonnesi medesimi. L'accusa di tradimento si trova la prima volta nel processo che, dopo le ripetute istanze di Filippo il Bello, fu finalmente fatto nel 1310 e 11, in Avignone e forse anche nel concilio di Vienna, contro la memoria di Bonifazio, tacciato di ateismo e d'altre colpe. Allora i Colonnesi, affermando che essi non si erano umiliati a Bonifazio nè resi a discrezione, lo incolparono di perfidia per la distruzione di Preneste. Sennonchè il cardinale Francesco Gaetani, con istrenua difesa dello zio pontefice, rinfacciò loro tutta la scena di Rieti, chiamandone testimone il Principe di Taranto, che vi si era trovato presente come or si trovava alla calunnia, e invocando la pubblica notorietà di quanto era accaduto in quell'affollatissimo concistoro. Negò che Bonifazio avesse promesso di contentarsi che su Preneste si ponessero solo i vessilli papali e la custodia della città rimanesse ai Colonnesi, e dichiarò inverosimile che tali patti si fossero potuti richiedere da uomini così contriti e non appellantisi che alla misericordia papale: inverosimiglianza che i Colonnesi stessi mostravano di riconoscere con quel loro negare d'essersi mai umiliati. Tali cose risulterebbero da un documento che il Petrini cavò dall'Archivio Vaticano pubblicandolo nelle *Memorie Prenestine*, e che il Tosti crede riferirsi appunto a quel processo. Il quale finì con l'assoluzione di Bonifazio, anzichè con la combustione delle sue ossa che il Bello sollecitava.

Non presumo di fare anch'io il processo a Bonifazio, nè di cercar fin a che punto la dotta industria dell'onorando benedettino sia riuscita a scagionarlo. Quel che al mio proposito importa è che, se davvero colui fu verso Palestrina piuttosto crudele che fedifrago, e di provocare il pessimo consiglio di Guido non ebbe nè bisogno nè tempo, così l'una però come l'altra cosa non dovè esser punto chiara e certa per Dante. Il quale, sia per concepirne da storico il sospetto, sia per semplicemente finger da poeta quel dramma, non ebbe a crederle nè materialmente impossibili nè assurde. L'indagine storica ha soltanto giovato ad acquetarci sempre più nella persuasione che il preteso consiglio di Guido fosse un semplice pensiero di Dante.

VII.

Ma di che natura fu questo? Fu una mera invenzione poetica, o un vero sospetto fondato su qualche indizio, tale insomma che anche in un'opera storica l'autore l'avrebbe espresso, e a cui la poesia non aggiunse che la sicurezza dell'asserzione e la concretezza dei particolari?

A molti parve doversi senz'altro escludere, come incauta e quasi ingiuriosa, la prima di queste due ipotesi. Come? il cantor della rettitudine, che attribuì a sè una specie di apostolato e si atteggiò a gran giustiziere del genere umano, avrebbe per una colpa immaginaria sprofondato nel « fuoco furo » l'anima di un celebre convertito, e volta così in iscandalo l'edificazione che colui avea data agli uomini? Certo, messa la cosa in termini sì crudi, v'è da allibbire. Ma molte considerazioni, così d'ordine generale come relative al caso particolare, devono condurci a guardarla senza sgomento. Troppo spesso noi dimentichiamo che Dante è in fin dei conti un poeta. Caschiamo un po' tutti in una illusione conforme a quella delle donnicciuole veronesi che, secondo è narrato dal Boccaccio, vistolo con la barba crespa e il color bruno riferivan ciò al suo bazzicar nell'inferno, « per lo caldo e per lo fummo che è laggiù ». Se egli potesse ripigliar forma d'ossa e di polpe, udendo le nostre chiose avrebbe nuovamente cagione di sorridere alquanto e passar avanti, « quasi contento » della nostra ingenuità. L'altezza del pensiero e del sentimento, l'evidenza e il rilievo dei fantasmi, gli conci-

liano tal fede che non di rado vien presa alla lettera ogni sua parola. Per poco non ci sentiamo offesi quando mostra una qualche volta di ricordarsi del suo mestiere e scappa sù con una frase come:

> e per le note
> Di questa commedia, lettor, ti giuro,
> S'elle non sien di lunga grazia vote.

Ci par che rompa l'incantesimo a mo' d'un attore che, rappresentando la parte di Otello, tronchi l'impeto della gelosia per fare una riverenza agli spettatori plaudenti. Ma ei non era un allucinato, sapeva bene quel che faceva, e i limiti alla sua fantasia creativa li trovava nella squisita consapevolezza dell'arte sua, non già nell'inconscia grossolanità dei lettori. Come segue a ogni scrittore non volgare, egli nemmen prevedeva interamente gli abbagli e le materiali interpretazioni a cui avrebbe dato luogo, e ad ogni modo ne doveva prescindere. Se la gente comune finì col considerare *el Dante* come un vero libro di devozione, e i cronisti (ne abbiamo testè avuto un esempio) con l'attingervi francamente notizie storiche, ciò fu suo merito, non sua colpa; chè il poema, se egli stesso l'avea detto sacro, era pur sempre poema, nè sacro avea preteso che fosse se non per la qualità dell'ispirazione, per le questioni teologiche che vi trattava, degli effetti che se ne riprometteva, per i mondi in cui poneva l'attuazione fantastica dei suoi ideali. Del resto sapeva benissimo che un'anima da lui posta all'Inferno poteva di fatto essersi salvata, o viceversa.

Il collocar che fa Brunetto, Farinata ed altre nobili anime, nel regno della morta gente, crea l'illusione ch'egli tenesse un criterio rigorosamente etico e teologico, e l'applicasse con tanto scrupolo da sacrificargli i suoi più vivi affetti; ma basta avvertire quanto sia arbitraria la supposizione mercè la quale riesce a salvare Sordello, Iacopo del Cassero, Buonconte da Montefeltro, la Pia e tutti quegli altri spiriti che indugiarono «al fin li buon sospiri» peccando «infino all'ultim'ora», basta considerare la dolce sorpresa che ostenta nel trovar Nino e Forese dov'egli li ha messi, per convincersi che nel distribuire i suoi personaggi ei mirava a qualcosa più che alla semplice probabilità della loro sorte oltremondana. Si riserbava come un diritto di grazia per salvare alcuni celebri peccatori, e di esso non

credè far uso con altri a cui tuttavia il suo cuore inclinava non meno o anche di più. Se quel pentimento potè per taluno esser suggerito da qualche segno datone in punto di morte o da voce che ne fosse corsa, per altri periti in battaglia, come Buonconte, la *lagrimetta* finale non era stata vista nè potuta vedere da nessuno. Lo fa egli stesso risaltare, con quel suo modo solito, nella preghiera che si fa rivolger da Manfredi, di andar dalla figlia Costanza e dire *a lei il ver, s'altro si dice, rivelando* il luogo dove l'ha visto; e nella domanda con cui provoca la narrazione di Buonconte:

qual forza o qual ventura
Ti traviò sì fuor di Campaldino,
Che *non si seppe mai* tua sepoltura?

Con simili finzioni pietose avrebbe potuto risparmiare anche Brunetto, Ciacco, Farinata e perfin Francesca e Pier della Vigna, e volle invece usar due pesi e due misure. Il che certo non gli sarebbe parso lecito se come teologo avesse abbozzato un elenco di coloro che secondo ogni probabilità si fossero dannati o salvati, e gli parve naturalissimo poetando. Come in età a noi vicina gli autori più scrupolosi di romanzi storici, egli non avrebbe mai alterato i fatti certi e comunemente noti, ma nell'ampia sfera dell'ignoto, del controverso, del verosimile, spaziò liberamente, senz'altra guida che le ragioni dell'arte e gli alti intendimenti morali e politici. Se avesse salvato tutte le anime a lui care, avrebbe poi dovuto raccogliere ogni tratto gentile nelle altre due cantiche, e l'Inferno gli sarebbe riuscito senza chiaroscuri, senza contrapposti angosciosi di pietà e di giustizia, tutto a fosche tinte, tutto parole crude. Come per converso, se con iscrupolo soverchio avesse relegato nei luoghi bui tutti i grandi peccatori, tutti coloro onde non s'avesse certezza che in su lo stremo si fossero rivolti a Quei che perdona, il Purgatorio sarebbe venuto troppo dolce e idillico, scarso di figure eroiche, senza sufficiente eco di forti passioni. La stessa dottrina cattolica lo metteva sulla via di dare ascolto, più di quel che un giudizio tutto umano gli avrebbe permesso, a riguardi estetici; poichè essa, anzichè equiparare il valor definitivo di un uomo alla somma di tutte le sue qualità buone e cattive e a quella degli atti di tutta la vita, dà un peso preponderante a certi dati abiti pravi e alle disposizioni dell'animo

in hora mortis. Un ingordo o un lussurioso impenitente, anche se abbia amata la patria e giovato agli uomini e fatto gran bene, è dannato, e chi abbia trascorsa la vita in orribili peccati può col sentimento dell'ultimo minuto salire all'eterna beatitudine attraverso una quarantena in una specie di lazzaretto soprannaturale. Così Dante, adoperando da poeta i mezzi che la sua fede gli forniva, poteva distribuire con certa misura fra le due prime cantiche i grandi personaggi mondani del suo tempo, e fingere nell'Inferno l'incontro di tali anime che, sebbene perdute, lo sforzassero a lagrimare e tramortir di pietà, a fare atti di filiale riverenza o di ammirazione profonda.

Nè ciò conferiva solamente a dar maggior grazia alle sue note o gli era solo imposto dal freno dell'arte: conveniva del pari all'efficacia morale della sua poesia. Com'ebbi ad osservare nell'altro mio scritto (1), in quella età mezzo selvaggia in cui tanto facilmente il tratto cortese, la coltura dell'intelletto, il coraggio a tutta prova, si trovavano uniti nella stessa persona con qualche abito rozzo o sozzo, non era inutile il ricordare come un vizio non sia perdonabile nemmeno ad uomo virtuoso in tutto il resto. Ed altre più precise moralità voleva Dante si traessero dalle sue favole, e le metteva in più chiara luce con bei riscontri tra le due prime cantiche, le quali per molti rispetti son come le due facce di uno stesso tappeto. Tra episodii dell'una e dell'altra vi son legami sottintesi e quasi fili sotterranei, a quel modo che una «natural burella» congiunge il baratro infernale al monte ove lo spirito si purga. La raccolta densità di quegli schizzi e la sbadataggine nostra, effetto dell'antica familiarità che vi abbiamo e dell'uso di riguardarli divisamente or questo or quello, ci fan ciechi e sordi a ciò che difficilmente sfuggirebbe in un narratore più minuzioso e a chi leggesse per la prima volta in età provetta l'intero poema. Altrimenti non saremmo stati così pochi ad avvederci che l'episodio di Guido si confronta, al solito or per somiglianze or per antitesi, con quello di Buonconte suo figlio nel Purgatorio. Vi accennò il Filalete, ne ragionarono più di proposito il Giuliani e il Rigutini (2); chè di altri non so. Il padre, vergognoso di sè, schiva

(1) *N. A.* del 15 giugno 1879, p. 17.

(2) Il primo nel *Convito* ecc., Firenze, Le Monnier, 1875, p. 705; il secondo nella *Domenica Letteraria* del 23 gennaio 1883.

di profferire il proprio nome, benchè si dia a conoscere con tali contrassegni da non lasciar alcun dubbio, e dopo un *se* (« s'io credessi... ») incomincia :

Io fui uom d'arme, e poi fui cordigliero;

e il figlio, dopo un *se* augurativo (« deh, se quel disio Si compia che ti tragge all'alto monte... »), esordisce nominandosi pienamente e con sodisfazione :

Io fui di Montefeltro, io son Buonconte.

Poi l'uno si rifà da alto dicendo :

Mentre ch'io forma fui d'ossa e di polpe;

e l'altro ripiglia ei pure ab ovo :

appiè del Casentino
Traversa un'acqua che ha nome l'Archiano,
Che sovra l'Ermo nasce in Appennino.

Epica rincorsa, che come quella somigliante di Francesca (« Siede la terra... »), di Folchetto (« La maggior valle... ») e d'altre ombre. arieggia al virgiliano *Urbs antiqua fuit....* Non son conformità caratteristiche, ma contribuiscono a dar un'aria di famiglia ai due discorsi. Al *Quando...* di Guido risponde il *Dove...* di Buonconte. Ma nella conclusione sta il velen dell'argomento. L'infelice padre narra che san Francesco, ito per lui appena morto. fu schernito dal diavolo che con stringente raziocinio gli dimostrò come quell'anima spettasse a lui e la portò a Minosse:

Perch'io là dove vedi son perduto,
E sì vestito andando mi rancuro.

E l'anima del fortunato figliuolo è pur l'oggetto di una disputa tra un angelo e un demonio, il quale però deve rassegnarsi a non aver per sè che il cadavere, e ne fa aspro governo per mezzo del fiume, che

Voltommi per le ripe e per lo fondo,
Poi di sua preda mi coperse e cinse.

Dove taluno ha opportunamente ricordata la lotta che, secondo l'epistola di san Giuda (v. 9), ebbe luogo per il corpo di Mosè tra il diavolo e l'arcangelo Michele; altri la disputa dei diavoli cogli angeli sul corpo di Tundalo; altri la padronanza dei dia-

voli sul corpo di Martin Hapart dell'antico racconto francese, mentre l'anima l'avea tolta san Michele (1).

E una medesima parola serve a compendiare la miseria di Guido e la felicità di Buonconte:

O me dolente! come mi riscossi,
Quando *mi prese* dicendomi: forse
Tu non pensavi ch'io loico fossi!...

L'angel di Dio *mi prese*, e quel d'inferno
Gridava: o tu dal ciel, perchè mi privi?

Le due chiuse, ognun lo vede, s'illustrano e compiono a vicenda, e costituiscono il nòcciolo morale dei due racconti. Abbiamo di là un vecchio guerriero resosi frate, che per esser un momento tornato in colpa si danna benchè assolto dal papa in persona; di qua suo figlio, nov'anni prima morto in guerra, che, senza assoluzione di prete nè grande nè piccolo, si è salvato per un solo istante di pentimento sincero. Ne salta fuori una lezione acerba per la Chiesa, per la religione diciam così ufficiale, che si ascriveva il monopolio della vita futura e usurpando le prerogative divine pigliava per volere del cielo le sue bizze vendicative o le sue interessate condiscendenze, che insomma credeva poter fare e disfare con la plebea arroganza così bene espressa nelle parole onde Bonifazio s'empie la bocca:

Lo ciel poss'io *serrare e disserrare*
Come tu sai, però son due le chiavi...

e balordo Celestino che non seppe che farsene e non capì che tesoro di potenza s'apre con queste chiavi! È la medesima lezione che risulta dal racconto di Manfredi, morto anzi in contumacia della Chiesa, perseguitato fin nelle sue ossa da un papa e da un arcivescovo, e che lieto della sua salvezza esclama « Per *lor* maladizion... ». La quale uscita, nella sua irosa indeterminatezza, non si sa bene se accenni a Clemente IV e al Pastor di Cosenza o più generalmente ai *preti*, che pur non son nominati;

---

(1) Cfr. D'Ancona, op. cit., p. 41 ed anche 47, e *Origini del teatro*, II, 29 sgg.; Schiavo, nella *Zeitschrift für romanische Philologie*, XIV, 297, XV, 304 sgg.; Graf, *Miti e leggende*, II, 104. [Si può vedere anche Renan, *Histoire du peuple d'Israel*, V, 382, ove tocca del cadavere d'Abramo, oggetto, secondo certi racconti, d'una lotta tra gli angeli buoni e cattivi. Nè voglio dimenticare la discesa di Michele e Gabriele, nella *Chanson de Roland*, all'eroe moribondo, per recarsene, come fanno senza contrasto, l'anima in paradiso].

mentre poi tutta quella sequela di pensieri sembra echeggiare l'evangelico « non v'è alcun mediatore tra l'uomo e Dio », e prenunziare il disgusto di Lutero per lo spaccio delle indulgenze. E la scomunica di Clemente contro Manfredi, non placata neppur dalla morte, implica quello stesso abuso delle armi spirituali per cui Bonifazio avrebbe adoprata l'assoluzione pontificale a carpir da un monaco un consiglio guerresco, e contro i Colonnesi aveva bandita, non una guerra semplicemente, ma una crociata; chè alla profana sconvenienza di questa accennano, ed è curioso che gli annotatori non lo mettano in vista, le concitate parole:

E non con Saracin, nè con Giudei,
Chè ciascun suo nemico era cristiano,
E nessuno era stato a vincer Acri,
Nè mercatante in terra di Soldano....

Con che da ultimo si allude all' esclusione che nella Bolla del giubileo era fatta di chi avesse trafficato in Oriente, e s'insinua ironicamente che il caso non era lo stesso.

I tre episodii sono animati da uno stesso spirito, costruiti su un medesimo disegno, e i due del Purgatorio son come la riprova di quel dell'Inferno. Neanche una precedenza cronologica può esser assegnata con sicurezza a questo, quantunque occorra primo, poichè nulla sappiamo dei varii abbozzi attraverso dei quali il limatissimo poema passò. Ed è lecito o doveroso presumere, in massima, che certe invenzioni che si corrispondono da cantica a cantica sieno nate ad un parto, o perfino talora introdotte posteriormente in una per istabilire un riscontro con ciò che era stato già posto nella cantica successiva; che certi personaggi ed episodii venissero dopo più maturo consiglio trasferiti da uno ad altro regno, e via discorrendo. Vero è che una certa stratificazione cronologica c'è nel poema, e all'ingrosso si può affermare che le cantiche e i canti successivi debbano essere stati anche posteriori di tempo e riflettere di mano in mano le vicende ulteriori della vita e dell'animo di chi scriveva. Oserei dire che fin nello stile vi è qualche segno di progresso, chi consideri certe durezze e ripetizioni e oscurità dei primissimi canti, in cui par di vedere ch'egli non avesse ancor fatta la mano a quel genere nuovo: da che vien tutt'altro che conforto alla supposizione che i due canti proemiali fossero dal-

l'autore scritti a poema finito. Ma da tutto ciò a credere, come taluno fece, che l'opera ci sia giunta nel suo primo getto, ci corre; e, pur prescindendo qui da ogni disputa sulla data della sua pubblicazione, chi vorrà dubitare che il mirabile esule non vi avesse già esercitata lungamente la lima; intesa nel suo più largo senso, e che questa non men della composizione propriamente detta l'avesse fatto per più anni macro? Molto già doveva essere andato rimescolando la suá materia, trasponendo, aggiungendo, levando, accordando.

Per tornare ai tre episodii, la sola cosa che risulti chiara a noi è che sono collegati da un vincolo indissolubile, e tutti e tre riposano più o meno su un'invenzione poetica manifesta e confessata. Essa è crudele per uno, ma come è pietosa per gli altri due; sempre in forza di un arbitrio, che la timorata coscienza del poeta non avea ragione di schivare, ben sapendo come i suoi versi non avrebbero mutata la vera destinazione di quelle anime, e che d'altra parte gli serviva agli effetti nobilmente umani che si proponeva. La verità a cui mirava in una opera d'immaginazione, come con ragionevole insistenza avvertì il Giuliani, era una verità *sui generis*, più ideale che reale, più esortativa e dimostrativa che rigorosamente storica. Se, nell'ipotesi che più sopra facevo, avesse scritto da puro teologo, si può, per esempio, creder che difficilmente avrebbe osato metter così giù un uomo come Celestino, che in fin dei conti poteva anche essersi pentito ai suoi ultimi giorni, nella triste prigionia di Fumone, del grave errore commesso facendo posto ad un tal successore. Ma ai suoi intenti di poeta civile parve opportuno far quello spregio ad un famoso peccato di apatia. Con gli scrupoli, del resto, ben pochi o nessuno avrebbe potuto porre nelle eterne pene, poco men che per tutti dovendosi in teoria ammettere la possibilità di un estremo pentimento; come non avrebbe osato d'inventare quell'architettura dei tre regni, quel sistema penale, tante particolarità della vita futura e delle singole anime, le quali cose tutte egli avea piena coscienza che fossero fattura sua, nè s'aspettava che si prendessero troppo sul serio, dove non era di serio che il sentimento ed il fine, il senso morale e quello dell'arte, e il resto era, come altri direbbe, senza conseguenze. Difatto, le sue rampogne si urtarono col decreto di Clemente V che santificò Celestino, e

non impedirono che il Petrarca ammirasse come atto sovrumano il gran rifiuto, compiacendosi invece nel pensiero che per la folle donazione fosse tra i dannati, nel *mondo tristo* (1), quel Costantino che il divino poeta, pur deplorandola con altrettanta angoscia, aveva innalzato al cielo di Giove.

Nè la supposizione crudele circa Guido era poi tale se non in un certo senso e fino a un certo punto. Si trattava d'un uomo stato sino alla più tarda vecchiaia tutt'altro che pio e leale, mutevole d'animo e di parte, spietato in guerra, come per esempio nella strage dei Francesi a Forlì, che il poeta non manca di rinfacciargli. Apporgli una nuova perfidia fu, per usare un efficace proverbio calabro, fare una macchia a un otre d'olio. C'era sì di mezzo la conversione, ma la nuova pecca è narrata in modo che richiama la commiserazione sul vecchio peccatore, e tutta l'odiosità la butta addosso a Bonifazio. Anche in questo si rassomigliano Guido e Ugolino, che, pur essendo allogati tra' peccatori, sono però rappresentati come vittime, e il sentimento che in effetto destano non è l'orrore della loro colpa, ma la pietà dei loro mali e lo sdegno verso chi glieli ha procurati. Bonifazio, checchè la storia possa ragionare sottilmente in pro di lui secondo la stretta legalità, era stato durissimo verso Prenestino, e potè, a una certa distanza di luogo e di tempo, parere addirittura fedifrago. Quello scempio d'una fortezza arresasi, si fosse poi resa a patti o a discrezione, non appariva consentaneo alla riconciliazione coi Colonnesi. Costoro inoltre, per essersi poco di poi ribellati daccapo, erano stati fatti segno a persecuzioni, s'eran visti fuggiaschi e avviliti, avevano accusato il papa di slealtà, e l'accusa era stata seriamente dibattuta in quei processi transalpini, i quali sembrarono piuttosto troncarsi per prudenza politica che non risolversi per serie prove a favore del morto pontefice. Dante non durò fatica a persuadersi che con Prenestino ei ne avesse fatta una delle sue, e per rappresentare al vivo la febbre mondana e lo spensierato obblio de' veri ufficii di sacerdote e di sommo pastore, ideò lo stupendo dramma in cui quegli, facendo il preciso contrario del ministero

---

(1) Vedi la chiusa del sonetto *Fontana di dolore*, e la bella interpretazione del PIERETTI (*Nuova interpretazione di alcuni passi oscuri del canzoniere di Francesco Petrarca*, Ariano, 1889).

suo, ritirò a peccaminose brighe terrene un uomo che egli stesso aveva confortato al chiostro. Non poteva Dante farsi coscienza di attribuire di suo capo questo speciale delitto a Bonifazio, chè della sua tristizia egli aveva e credeva avere tante altre prove. Talune di queste sono taciute affatto nel poema, come per esempio la tramata annessione della Toscana allo Stato pontificio, la quale, sventata da Dante e dagli altri bianchi, fu in fondo la vera causa della loro rovina; e un tal silenzio poteva coonestare qualunque poetica rivincita. Se era falsa la voce, che egli veniva a spargere di quell'abuso di autorità verso la coscienza del cordigliero, non ne era maligno il sospetto. Forse Dante non ignorava i rapporti che v'erano prima stati tra i due personaggi, e quella tal chiamata di Guido alla corte papale nel 1296 per averne consigli sulla Romagna, i quali egli s'era mostrato restìo a dare perchè aveva disegnato di farsi monaco; e da simili notizie potè avere la spinta a inventar l' altro colloquio del 1298.

A inventarlo semplicemente o a concepirne insieme un più o meno serio sospetto? chiediamo ancora una volta. Ma la domanda ormai non ci mette più ansia. Dopo tutte le considerazioni fatte non vi può esser ripugnanza ad ammettere che l'aneddoto sia una semplice invenzione poetica. Questa non annientava l' edificazione che la monacazione di Guido aveva prodotta nel mondo, non la mutava in un mero scandalo, come sarebbe stato se Guido si fosse spontaneamente ripentito del proprio pentimento. Lo scandalo c'è, ma non fa che dare maggior rilievo alla edificazione anteriore, poichè v'aggiunge uno strazio infinito:

> E certo il creder mio veniva intero
> Se non fosse il gran prete...
> Ahi miser lasso! e giovato sarebbe...
> O me dolente! come mi riscossi...

e crea un'edificazione nuova, mostrando come al cospetto di Dio valga solo la purità intera della coscienza. È la più terribile tragedia dell'anima, la più esemplare delle punizioni, e il poeta l'ha circondata di arcano terrore, vi ha profuse le tinte più accese. Perfino Minosse v'è richiamato con insolita cura e precisione di particolari:

> A Minos mi portò; e quegli attorse
> Otto volte la coda al dosso duro,
> E poi che per gran rabbia la si morse,
> Disse: Questi è de' rei del foco furo.

Che egli stesse al suo ufficio ringhiando orribilmente, il poeta l'aveva detto una volta per sempre a suo luogo; eppure qui, qui solo, ne rinnova gli atteggiamenti, esagerandoli, e lo rende loquace e passionato. Perchè? Per dispetto che la salvazione di Guido fosse andata in fumo? per isdegno contro il papa che ciò avea fatto? per disgusto di dover punire Guido d'un peccato del quale il vero reo gli paresse Bonifazio? Ma al demonio non dispiace la preda, nè chi gliela procura; nè la reità di Guido era dubbia; nè forse Minosse ignorava, se aveva la chiaroveggenza di Niccolò III, che tra poco Bonifazio stesso avrebbe ubbidito alla sua coda. Per esacerbata coscienza di giudice? Ma quello era uso a giudicare simili rei e anche peggiori. Forse la gran rabbia fu l'ultima effusione della passione maligna onde Dite si sforzò di torre quell'anima a Dio, e quel morso dice: « finalmente! e ce n'è voluto! » Certo, d'un modo o d'un altro, chi ha reso possibile quello sfogo d'ira è Bonifazio; il quale così riesce ad eccitare l'Inferno e il Paradiso, l'ira demoniaca di Minosse e l'ira santa dell'apostolo Pietro e di tutta la corte celeste. Che è appunto *quod erat demonstrandum* secondo il proposito del poeta. Il XXVII dell'Inferno è in intima corrispondenza col XXVII del Paradiso: corrispondenza anche numerica, che non è casuale in un poema dove le simmetrie numeriche son tanto avute in mira. Anche quel dell'Inferno è in realtà il canto di Bonifazio, non di Guido; e il suo vero effetto è di far esclamare: maledetto Bonifazio!

POSCRITTA

M'è forza prendere qui in considerazione le erudite indagini del Novati, che potrebbero parer nocive al mio ragionamento in quanto si riferisce a Manfredi; e le accorte obiezioni che il Torraca fece dapprima a monsignor Bartolini e applicò poscia anche a me, rispetto all'affermazione che nessuna testimonianza anteriore al divulgamento dell'Inferno si abbia del colloquio tra Guido e Bonifazio circa Palestrina.

Il Novati (1) ha ricordato che secondo Benvenuto alcuni dicevano essersi Manfredi convertito *in extremo*, e come l' Anonimo narri che Costanza interrogò presso Mongibello un eremita da cui ebbe l'assicurazione che suo padre fosse in Purgatorio. Ha messo in rilievo dall'*Imago mundi* (1330-40) di Iacopo da Acqui un breve racconto, ancor più complicato, superstizioso e leggendario, secondo cui le ultime parole di Manfredi sarebbero state: *Deus, propitius esto mihi peccatori.* Da tutto ciò ha argomentato che Dante non mancò dunque di precursori o d'ispiratori.

Non è facile giudicare se il poeta conoscesse tali leggende o in che limiti, e se ne traesse suggerimento. Ma è probabile che qualcosa ne sapesse; e certo, quando si fa dir da Manfredi che vada appunto alla sua buona Costanza e la rassicuri del vero (della sua salvazione), *s'altro si dice*, sembra ammettere la varietà delle voci che correvano, e quasi alludere alle leggende, in ispecie a quella dell'Anonimo. Ciò conferma un mio antico sospetto (*N. A.* del 15 giugno 1879, p. 18), e non turba il mio discorso presente; soltanto esige che questo sia inteso con più riserbo e discrezione dove concerne Manfredi. Perciò nella ristampa ho aggiunto un *più o meno* ove affermo l' invenzione poetica. Certo è che, se a Dante fosse convenuto di non metterlo tra i salvati, non avrebbe dato peso a quelle storielle; e ad ogni modo, se per Manfredi egli ebbe addentellati alla sua creazione e non li ebbe pegli altri due personaggi, ciò non toglie che i tre episodii siano strettamente legati insieme. Unico è il loro intento morale e politico, benché

---

(1) *Indagini e postille dantesche*, Bologna 1899, 117 sgg.; e cfr. PARODI nel *Bullettino*, V, 173. Cfr. pure la mia recensione del prezioso libro del Novati nella *Rassegna bibliografica d. l. i.* del marzo 1900.

in uno solo l'inventiva poetica fosse agevolata da una voce popolare, negli altri due no. Chi confondesse le sfumature diverse farebbe assai male.

Nel modo di allacciare l' investigazione storica alle questioni di esegesi dantesca, l'espressione del Novati, se non il pensiero, oltrepassa un tantino quella che a me sembra la giusta misura. Per es. scrive doversi cercare « su quali fondamenti il poeta abbia « poggiata l'affermazione sua cotanto franca ed aperta che lo Svevo « non è dannato »; e si chiede: del ritorno di Manfredi a Dio « onde derivò contezza il poeta? ». Ma ciò, a rigore, condurrebbe a limitar la libertà inventiva del poeta in un modo troppo bonario, e molto compromettente per chi voglia penetrare nelle intime ragioni della creazione poetica. M'è necessario avvertirlo, perchè l' autorità grande del Novati, le cui *Postille* sono tra i più squisiti frutti della critica recente, può sviare altri e spingerli dov' egli non vorrebbe veder arrivare alcuno. Dante era liberissimo di salvar Manfredi, nel modo che lo salva, ancorchè tutti lo facessero dannato; ed era padrone di metterlo nel suo Inferno, anche se dieci leggende s'accordassero ad ascrivergli il pentimento dell'ultim'ora. Che di solito ei s'abbandoni alla storia o alla pubblica credenza, che da una leggenda gli potesse venire suggerimento o conforto, che egli non avrebbe mai fatto un poema in cui prevalessero dannazioni o salvazioni le quali riuscissero inaspettate e inverosimili ai suoi contemporanei, è verissimo; ma questo è un tutt'altro discorso, e ha poco da fare con quello di chi fermamente credesse come in ogni caso particolare Dante si sentisse legate le mani dall'opinione comune, dalle leggende o da altro di simile. Animo sincero, intelletto avveduto, coscienza pia, sarebbe assurdo attribuirgli un fare capriccioso e sistematicamente eccentrico. Ma componeva un poema, in cui rappresentava realizzato un suo mondo ideale, ed aveva tutta la libertà di poeta e d'idealista, nè confondeva il mestiere suo con quello d'un mero storico o d'un teologo. Questa confusione è difficile che si eviti sempre da chi illustra Dante con la storia, o viceversa s'adopera a estrarre da Dante quello che possa equivalere ad una testimonianza storica. È necessario che ne stiamo assiduamente in guardia, e che, dopo aver negata a Dante la laurea in teologia che il Todeschini gli voleva dare, non gli vogliamo conferire per distrazione quella in istoria.

Il Torraca (1), di cui non conobbi a tempo le critiche al Bartolini, nel ristamparle m'addebitò di non aver posto mente al cro-

(1) *Nuove Rassegne*, 332-7.

nista Pipino. Fu una sua lieve svista, che egli sarà il primo a riconoscere. Il vero è che del Pipino parlai, e senza punto dissimulare la differenza tra il caso suo e quello del cronista Ferreto, il cui racconto deriva da Dante in modo così palese che niuno si sognerebbe di dubitarne. Con la brevità che m'ero imposta tenni pure conto dell'aggiunta preliminare che dal Pipino è fatta all'aneddoto dantesco, bensì la giudicai insufficiente a smentire la derivazione dal poeta. Quantunque potessi fidarmi de' miei predecessori, non mancai di consultar direttamente il IX volume muratoriano, che mi occorse anche per Ferreto. Il divario quindi fra il Torraca e me è solo nella estimazione delle cose, e devo confessargli che, dopo aver considerati debitamente i suoi dotti scrupoli, dopo esser ritornato al Muratori per ristudiarvi tutto ciò che v'è detto del cronista (1) e scorrer quasi tutta la Cronaca, non son riuscito che a confermarmi nella mia antica opinione. La testimonianza del Pipino, se non è, come quella del Ferreto, una smaccata parafrasi dell'episodio dantesco, non ha punto l'aria d'essere del tutto indipendente da questo, e niente prova che non sia posteriore alla divulgazione dell'Inferno, sicchè non debba esserne l'eco immediata o mediata.

Di certo, se della Cronaca avessimo una data sicura, com'altri forse credeva, posteriore al 1321, o se la trovassimo piena di reminiscenze dantesche, potrei ben altrimenti cantar vittoria; come viceversa la potrebbe cantare il mio contradittore, se la Cronaca fosse stata sicuramente finita, poniamo, nel 1300 o 1305, e magari il povero Pipino fosse spirato in uno di codesti anni. Ma allora non ci sarebbe stato nemmen da combattere. Ridotti come siamo a non poter che argomentare, a che le argomentazioni ci conducono? Vedo che su taluni ha avuto assai presa l'osservazione del Torraca, che il racconto del Pipino non oltrepassa il 1314. Han forse immaginato, ciò che il critico è ben lontano dall' asserire, come si tratti d'uno di quei cronisti, dediti a registrare i fatti contemporanei, che stan lì a infilzarli con la penna giorno per giorno e di solito muoion sopra lavoro, sicchè l'anno a cui si ferma la loro narrazione sia suppergiù l'anno in cui morirono o smisero comunque di scrivere. Invece la Cronaca del buon domenicano è tutt'altro. Si rifà nientemeno che a Carlomagno; anzi, alle imprese di lui, che prendono tutto il secondo libro, premette nel primo un riassunto degli anteriori re franchi. Di mano in mano giunge al Barbarossa, diffusamente narrato nel libro XXII; e via via finalmente ad Arrigo VII, anzi, qua e là, per certi fatti par-

(1) IX, 583-6; e cfr. Tiraboschi, V, 318-9.

ticolari, si spinge sino al 1314. Perciò il Muratori dice due volte ch' ei si ferma al 1314 *circiter*. Se non si può definirla una vera storia degl'imperatori d' Occidente da Carlo ad Arrigo, poichè i tanti capitoli, chiaramente intestati, trattano di persone e fatti e cose svariatissime (c'entrano per apposite rubriche gl' imperatori di Costantinopoli, gli arcivescovi di Milano o di Genova o d'altre città, i re d'Inghilterra o di Francia, l' abate Gioacchino, il Veglio della Montagna, il pesce Niccolò, la modenese Antonia che prima dei quarant'anni aveva fatto quaranta figli, il poeta Primate) (1), v'è però lo schema e la pretesa di un'ampia narrazione storica, la quale può ben essersi fermata ad Arrigo VII come ad una pietra miliare, per una sosta non dovuta a mere ragioni soggettive. L'autore fece la sua compilazione su fonti che il Muratori enumera, e che, per esser già note, dispensarono lui dallo stampare tutto quel gran tratto della Cronaca che precede il 1176, ed anche qualche parte del rimanente. Debbasi pure qualificar Pipino come un *consarcinatorem sive honestum praedonem*, non privo di diligenza e di stile tollerabile, abbiam che fare sempre con un lavoro letterario di lunga lena, di cui la parte concernente l'ultimo ventennio, che qui c'interessa, può essere stata scritta parecchi anni dopo il 1314. L'Inferno poi, come avremo a dire in altra parte di questo volume, fu certo conosciuto prima della morte di Dante, forse non più tardi del 1318. Forse a Bologna più presto che altrove, o almeno a Bologna ci traggono le attestazioni che abbiamo. E il Pipino era bolognese! Così collimano il tempo e il luogo, e per togliere attrattiva a cotal convenienza bisognerebbe proprio supporre che colui si fosse sbrigato dell'ópera sua giusto in quegli anni che l'Inferno era lì lì per venir fuori.

Or lasciamo stare quanto vi sarebbe di gratuitamente coercitivo per me in questa supposizione, e chiediamo se, a prescinder da ogni interesse dantesco, sia essa verosimile. Francesco Pipino fece altri lavori. Tradusse in discreto latino il libro di Marco Polo, nel 1320 *aut citius*, dice il Muratori; come tradusse la storia francese di Bernardo Tesoriere sull' acquisto di Terrasanta. Visitò Gerusalemme, l'Egitto, la Siria e Costantinopoli, e in un breve Itinerario descrisse i luoghi sacri visti in codesta peregrinazione: *quam feci anno 1320*, dice il manoscritto, che al Muratori sembra autografo. Poichè non dice *hoc anno*, è evidente che la descrizione è posteriore al 20. S'ha egli ora a credere che prima scrivesse la Cronaca e poi si desse al viaggiare e al tradurre e compor libri di viaggio? Niuno può dirlo impossibile, ma ognuno reputerà ben più

(1) Di Primate parla con grandi encomii e riferendo aneddoti (col. 628 del Muratori).

verosimile che dopo i viaggi, e dopo esercitato lo stile in cose più lievi, si desse a vita più raccolta e si mettesse a un'opera di maggior lena e raccoglimento. A buon conto, se ignoriamo quando ei morì, sappiamo che dopo il 20 era vivo, e che quindi non v'è relazione, come p. es. c'è per Giovanni Villani, tra l'ultimo anno di sua vita e l'ultim' anno del racconto. Se pure il regno d' Arrigo VII non fu un termine volontario (la fine di lui parve tanto più la catastrofe del dramma imperiale in quanto ei non ebbe subito un vero e unico successore), la morte del cronista non ci potrebb' essere entrata nel determinarlo, se non per ciò che dopo il 20, e chi sa quant'anni dopo, lo avesse soprappreso nell' atto che il suo racconto stesse per procedere oltre. Il Muratori, toccato dell'anno 1314, soggiungeva *quo ipse florebat*. Ed è superfluo rammentare che codesta dicitura, disusata in questi ultimi decennii, i nostri vecchi l'adopravano alla buona per attaccarsi a una data certa della vita, quando non c'era modo o bisogno di notar gli anni di nascita e di morte. Ma fu più felice il Tiraboschi, quando riassumendo il Muratori preferì scrivere che Pipino fioriva il 1320. Se avessero più tardi avuta la fortuna di scoprire ch'ei fosse morto il 30 o il 40, e avesse scritta la Cronaca, mettiamo, intorno al 25 o 27, entrambi l'avrebbero trovata la cosa più naturale del mondo e la più confacente alle loro vaghe intuizioni (1). Insomma i dati biografici e bibliografici che possediamo, e lo stesso arrivare la lunga cronaca sino al 1313-14, tolgono assolutamente a questa il carattere di documento sincrono pei tempi di Bonifazio e ci confortano a porla dopo la morte di Dante. Ferreto, si ricordi quest'esempio istruttivo, cominciò il 1330 la sua storia, che narra fino al 1318.

Guardiamo ora francamente le parole del Pipino. Nella conclusione son quelle di Dante: *plurima eis pollicemini, pauca observate*. La forma diretta di questo consiglio, che il cronista avrebbe potuto molto semplicemente esprimere nell'usuale forma obliqua, e quel non so che di gnomico e di vago, tradirebbero il filtro poetico per cui son passate, anche se noi ignorassimo la poesia di Dante e se il fatto fosse autentico. I preliminari poi non danteschi e di men poetico aspetto, onde si viene gradatamente alla finale sparata di Guido, si riducono a questo: che il papa lo sollecitò di depor l'abito monastico e capitanar la guerra contro i Colon-

(1) L'uso che nella Cronaca è fatto dell'altra di Riccobaldo Ferrarese (cfr. Muratori, IX, 102, 586; Tiraboschi, IV, 334-6), cioè d'uno scrittore che nel 1243 era fanciullo e spinse il suo racconto fino al 1297 o 98, e, dovendo essere in fin del secolo più che sessagenario, non è probabile sia l'autore d'un'altra cronaca attribuitagli la quale giunge al 1313, non ci dà alcun positivo indizio sul tempo in cui fu scritta l'opera del Pipino.

nesi, facendogli molte promesse e invitandolo a considerare che grande merito acquisterebbe con l'obbedirgli, soprattutto trattandosi di combatter degli eretici; ed egli con moltissima costanza oppose d'aver ormai rinunziato al mondo e d'esser vecchio (1). Così il papa passò a dirgli che almeno gl'insegnasse il modo di vincere, lui così esperto di simili cose; dove del resto già spunta la consonanza con Dante: *Doce me hostes illos subigere*, come *E tu m'insegna fare....* Ha piena ragione il Torraca che con questa gradazione l' aneddoto piglia una fisonomia più confacente a storia; ma chi gli dice che sia stato Dante ad ignorare o sopprimere il primo punto del colloquio, che non avrebbe sciupato la poesia, e non invece il cronista ad escogitare quel punto che rendeva il fatto più agevole e plausibile? Non ci voleva davvero un grande sforzo nè d'immaginazione nè di critica. Con accrescimenti e sviluppi di tal natura sogliono giusto arrotondarsi gli aneddoti, e, secondo i casi e gli scrittori, ciò si fa o per confessata offerta della critica o per tacita insinuazione d'un'inventiva ingenua. Chiunque pigliava in buona fede il racconto dantesco, tanto più se con animo di storico, poteva facilmente chiedersi: ma il papa avrà proprio scomodato Guido per un consiglio così semplice? E subito rispondersi: gli è che avrà cominciato dal pregarlo di capitanare l'impresa! E la risposta gli sarà parsa tanto giusta da non lasciar luogo a dubbio. S'aggiunge qui che il modesto lavorio induttivo potè essere agevolato, come già ebbi ad osservare, dalla confusione o dall'analogia con un anteriore colloquio di Bonifazio con Guido, che richiesto di aiuto per la Romagna aveva risposto esprimendo il desiderio di farsi frate. Sia come si sia, il piccolo ricamo, o l'abbia fatto direttamente il Pipino, o la voce uscita dall' Inferno gli fosse giunta agli orecchi già elaborata e chiosata, non è che un ovvio integramento di quella voce, il più discreto possibile. Tanto più discreto e facile, in quanto che quelle insistenze e lusinghe del papa e lo schermirsi di Guido già sono in Dante, e non ci voleva nulla per istornarle dalla mera richiesta del consiglio alla richiesta dell'azione. Ferreto, che pur cita Dante e ne piglia, secondo s'esprime il Muratori, *ambabus manibus*, ricama in altra maniera e s'avviluppa. Dal canto suo il Pipino, si badi, non aveva troppi scrupoli verso i papi.

---

(1) « Qualiter sollicitavit comitem de Montefeltro. — Hic est qui Guidonem de Montefeltro strenuum ducem bellorum, cum abdicatis iam seculi pompis ordinem minorum fuisset ingressus, sollicitavit, ut deposito habitu dux belli esset contra Columpnenses, et pollicitus fuit ei plurima, allegans ei quod multum mereretur obedientia sui, maxime quod contra hereticos ageret. Qui, cum constantissime recusaret id se facturum, dicens se mundo renunciasse et iam esse grandevum, Papa respondit: Doce me saltem hostes illos subigere, qui talium es peritus. Tunc ille ait: *Plurima....* ».

È scrittore libero, e sulle relazioni tra papato e impero lascia trasparire idee larghe che Dante avrebbe approvate. Fa grandi elogii di Manfredi, ne riferisce con manifesta compiacenza gli argomenti contro le pretensioni teocratiche, e con bel garbo se la cava appellandosi alle parole concilianti lasciate scritte da un papa in un canone (col. 680-81). Circa Bonifazio ha la lingua bene sciolta, e a raccogliere una qualunque voce contro di lui non ci pensa due volte.

Del rimanente, io fo di passaggio un'osservazione subordinata, con la quale però non intendo d'insinuare una proposta conciliativa. Dato e non concesso che le parti non dantesche del racconto di Pipino o di Ferreto avessero un nocciolo di verità storica, e questo consistesse in un colloquio ove il papa avesse effettivamente pregato Guido di aiuto guerresco, resterebbe sempre che pretta invenzione di Dante e manifesta eco di essa è l'esito ultimo del colloquio, cioè il consiglio della frode, che è quello che c'importa. Avrei quest'ultimo e sufficiente rifugio, ma ad entrarvi mi parrebbe di sacrificare alla salvezza della mia tesi estetica la schietta impressione che i documenti mi fanno anche da un punto di vista spassionatamente storico.

Intanto si veda un'altra cosa. Il Pipino, riferito che ha il sentenzioso consiglio, lo lascia lì senza spiegare come il papa lo seguisse, nè vi accenna dove a suo luogo parla dei Colonnesi. Solo lo richiama in breve nella spiccia rubrica (col. 743-4) concernente Guido, per via di riassunto e di rimando. È come un elemento ascitizio che non si compenetra col vero racconto storico. Nè ciò è tutto. In che luogo narra l'aneddoto e come lo imposta? Chiuso il discorso con la morte di Bonifazio, fa come un'appendice di voci corse e di celebri motti. Incomincia dal miracolo della Madonna di marmo che a un tratto si fece nerissima e per quanto colore vi sciupassero non si potè rifar bianca. Continua essersi verificata la predizione attribuita a Celestino (*quod praedixisse fertur C. de eo*), cioè: *in papatum subiisti ut vulpes, regnabis ut leo, morieris ut canis*. Giacchè si dice (*fertur enim*) che pur moribondo si morsicasse le braccia dalla rabbia. E poi: questi è il Bonifazio sul quale il Maestro compose i versi (*Hic est Bonifacius de quo Magister...*):

> Nomina bina bona tibi sunt, nisi verteris illa:
> Papa Bonifacius nunc, et quondam Benedictus;
> A te tibi nomen est bene fac, bene dic, Benedicte;
> Sed haec convertens, male fac, male dic, maledicte.

E dopo ancora: questi è che sollecitò Guido (*Hic est qui Guidonem...*). E finalmente dopo il *quod et fecit* che suggella il con-

siglio, termina col dire sotto quale caricatura e con quale scritta comparisse *iste Bonifacius papa* nel famoso *libello* intitolato *Initium malorum* (col. 741), come a suo luogo indicherà la caricatura di Clemente V (col. 751-2).

Or non ci dirà nulla la bella compagnia in cui l' aneddoto è messo, tra un miracolo, una predizione famosa, una strana diceria, un epigramma poetico e una figurazione in un libro di caricature? Non so qual cosa potrebbe indicare meglio l'origine leggendaria e poetica dell' aneddoto. Al più al più si può sospettare che il cronista non risalisse lui a Dante, poichè nol cita come fa del Maestro, ma echeggiasse la voce suscitata da Dante. Certo ne serbava alcuni accenti, e in modo o consapevole o istintivo la riferiva nel posto adatto. Forse lo scrittor latino sentì più di Ferreto il ritegno di citar un poema volgare, forse le postume persecuzioni del Cardinale del Poggetto resero guardingo il monaco spregiudicato ma prudente, che magari in quel torno appunto scriveva; e così non lo citò, pur prendendolo in sostanza anche più sul serio delle altre sue fonti poetiche.

All'attenzione del Torraca non è sfuggito il richiamo del Pipino alle anguille e al vino di Martino IV, e con ironica arguzia chiede se non s'abbia a prender anche codest' aneddoto per una mera invenzione di Dante. No davvero, chè un' inezia di tal genere o è vera, o è una maledica esagerazione di qualcosa di vero, o può inventarla solo un volgare o stravagante bugiardo. Ma giusto perciò non si può metterla a confronto con una grave invenzione politica, capace di produrre così grandiosi effetti politici, morali ed estetici. Le ghiottornie di Martino, come il Pipino le riferisce per voce comune (*fertur a multis*) e aggiungendo il distico che un tale ne fece, così Dante le accenna come si fa di cosa notoria. Il caso dunque è totalmente diverso.

Per ciò che concerne la resa di Palestrina a discrezione anzichè a patti, e il potersi quindi imputare a Bonifazio piuttosto la crudeltà che la frode, il Torraca m'accusa di non aver portata l'indagine oltre il Tosti. Sinceramente io confesso la povertà della mia erudizione storica, ma qui non mi pare m'abbia nociuto l'esser rimasto attaccato alla cocolla del caro monaco. I fugaci e vaghi tocchi dei cronisti allegati dal Torraca non ci danno un'idea chiara e concreta di patti formali, e, quanto alla frode, il cenno dell'un d'essi, Paolino di Piero, non farebbe anzi se non smentirla, poichè dice che per patti si disfece Palestrina. Forse che *per patti* vuol dire *contro i patti?* Ad ogni modo, ciò poteva premere al Tosti; quanto a me, le astuzie del pontefice, se si guarda bene a quello che scrissi, non hanno alcuna importanza sostanziale. Se ve ne fu-

rono, se Dante credette che ve ne fossero, amen! Per me la vera invenzione del poeta sta nel consiglio di Guido.

Due cose avvertirò per concludere. Primamente, non vorrei che l'insussistenza di quel consiglio fosse da lettori distratti creduta una ipotesi mia, contro cui il Torraca abbia rivendicata la comune credenza degli storici. Tutt' al contrario, io mi attengo a tale credenza, ed è il Torraca che insorge contro l'opinione generale. Potrebbe nonostante aver ragione, ma l'avrebbe allora contro tutti, non già contro me, quasi io abbia escogitata un'ipotesi storica per avvalorare una tesi dantesca. Il Muratori negli Annali (a. 1299) scrive: « non c'è obbligazione di credere questo fatto a Dante, persona troppo ghibellina, e che taglia da per tutto i panni addosso a papa Bonifacio »; e un po' diversamente nel volume del *Rerum* (nelle note a col. 741 e 970), dove attribuisce la calunnia agli *iniquos vulgi rumores* e ai libelli famosi dei Colonnesi. Rimanda al Rainaldo e in genere agli altri scrittori di più sana critica. Nulla dico degli storici feretrani e francescani, tutti contro Dante, secondo i ragguagli che mi diede a suo tempo il prof. Cestaro, che mi allegò il Sansovino, il Baldi, l'Olivieri, l'Angeli e via via. Che se costoro furon mossi da uno zelo particolare, facile ad intendere, ed anche gli storici dal Muratori al Tosti non furono scevri di pietà per il pontefice, ciò non toglie che i loro argomenti sian validi, e che pure il Foscolo, senza le loro preoccupazioni, li seguisse interamente. Sicchè, ripeto, io sto con la fede comune, che solo potenti prove varrebbero a scuotere. E la differenza tra me e gli storici sta tutta in ciò, che essi mormorano contro Dante, non concordi o non costanti nel risolversi se egli foggiasse una calunnia o prestasse facile orecchio a voci calunniose, ma sempre imputandogli d'essersi lasciato trascinare dalla passione, nè vanno oltre, com'è naturale in chi si limita all'assunto storico; mentre io, percorrendo tutta la via per la quale il Foscolo s'era incamminato, son risalito ai motivi psicologici ed estetici, ho messi in vista i diritti della poesia e il metodo di Dante, ho mostrato quanto vi fosse d'ingenuo nello sdegno degli storici e nello scandalo di alcuni dantisti verso il poema, da essi considerato in questo caso come un documento narrativo. L'altra cosa che volevo dire è questa: la mia esegesi dantesca non è affidata unicamente al postulato che tutti i cronisti da cui si registra il consiglio di Guido son posteriori a Dante, sicchè a ruinarla basti insinuare il dubbio che uno di essi gli sia anteriore. Basterebbe sì la certezza di ciò, ma un vago dubbio, quando pur non fosse così gratuito com'io l'ho dimostrato, non distruggerebbe issofatto tutta la compagine della mia molteplice argomentazione.

DANTE E LA MAGÌA *

I.

Si contentino i lettori ch' io li tragga ancora in Malebolge, e prometto in cambio che questa volta torneranno un po' più presto a riveder il nostro paradiso, se paradiso è. Messosi appena a riguardar dal colmo del quarto ponte nel vallone sottoposto, Dante vede aggirarvisi, con passo da processione, gente che in silenzio lagrimava. Poi, *come il viso* gli *scese in lor più basso*, cioè quando dalla vista delle loro facce lagrimose ei fu disceso con l' occhio ai loro corpi, o, com' altri meglio interpretano, quando dal guardare i più lontani venne a considerare, chinando di più lo sguardo, quelli vicini a passar sotto il ponte, o i medesimi visti di lontano che s' erano avvicinati, il poeta s' accorge d' una cosa mirabilmente terribile: che ciascuno ha la testa travolta interamente indietro, sicchè il pianto discende loro per le spalle e son costretti a camminare a ritroso. Cotali dannati son gl' indovini, e la lor pena è come un'ironia atroce della colpa: nel mondo avean corso troppo verso l' avvenire, troppo spingendo la vista avanti a sè, e qui son costretti a camminar lentissimamente, e d' un cammino che è un andar indietro. Dei due grandi generi di pene infernali — di cui le une sono il taglione, il *contrappasso*, quasi diremmo la cura omeopatica del peccato, ed hanno il loro esempio tipico nel corpo scisso di Bertran dal Bornio, mentre le altre son l' antitesi della colpa, qual è il fango bruttante l' anima dell' orgoglioso che quassù avea voluto d' argento sin la ferratura del suo cavallo — questa degl' indovini appartiene al secondo genere appunto: « il *veder dinanzi* era lor tolto ». E in ispecie Anfiarao,

> Perchè volle veder troppo davante,
> Dirietro guarda e fa ritroso calle.

---

* *Nuova Antologia* del 16 settembre 1892.

Ma a quello spettacolo Dante si sente ferito nella propria umanità, ed è preso da un insolito raccapriccio, da una compassione tutta particolare. Avea veduto altri menati dal vento, battuti per terra dalla pioggia, spingenti col petto gravi pesi, azzuffantisi nel brago, sepolti in arche infocate, immersi nel sangue e minacciati dai centauri, aggirantisi o seduti o supini sopra un suolo cocente e sotto una pioggia di fuoco, staffilati dai demonii, attuffati nello sterco, propagginati; ma in tutte codeste angosce la figura umana almeno restava illesa, e i supplizii eran di quelli fin a un certo punto possibili anche sotto il rispetto naturale. Solo nella selva dei suicidi aveva visto un tramutamento soprannaturale, e perciò anche lì era rimasto estatico e intimorito. Ma la metamorfosi completa dell' uomo in pianta sbigottiva meno l' immaginazione che non questa più discreta, la quale, mantenendo la figura umana ma sfigurata in maniera che la peggiore delle paralisi non saprebbe fare, era causa di un più immediato sbalordimento e di una invincibile tenerezza. Commosso dal veder così torta *la nostra immagine* (quanto strazio in quel *nostra !*), il poeta s' appoggia ad una sporgenza del ponte, e rompe anch' egli in lagrime. Nel resto del suo viaggio non avrà mai più a provare un uguale accoramento; nemmen per le mutue trasformazioni degli uomini e dei serpi, nè per le fiamme che fasciano i consigliatori di frode, nè pei lacerati corpi degli scismatici. Si duole d' aver visto *da presso* quel distorcimento, e ciò sembra favorire l' interpretazione che egli notasse il pauroso prodigio sol quando quei miseri eran vicini al ponte.

Comunque, egli ancora non sa qual colpa stien essi a scontare; ma la cosa era tale da non poterne tenere gli occhi asciutti, e *certo* egli piangea. Sennonchè il dolce duca, con uno dei rari suoi scatti, lo rimprovera di quella debolezza, e recisamente gl' inculca:

Qui vive la pietà quand' è ben morta.

Codesto bel verso ha dato luogo a molti arzigogoli. Preso in sè non ha nulla di oscuro, e c' è voluta tutta la grossa sottigliezza dei tormentatori del poema per trovarvi luogo a tante perplessità o scoperte. I più, e, che è peggio, dei più autorevoli, han ravvisato in *pietà* un doppio senso, quasi dica: « qui è pietà, cioè religiosità, rispetto della volontà divina, il non aver pietà,

cioè compassione ». Un giuoco di parole insomma che un poeta francese, oggi almeno, non potrebbe fare. Ma il senso è ben più semplice, e Virgilio dice unicamente: « codesta è una pietà mal intesa, qui la vera pietà è di non averne ». L'efficacia della frase ha la stessa ragione che nel verso, anch' esso per altri riguardi vanamente stiracchiato, del canto XXXIII,

E cortesia fu lui esser villano:

cioè « con un tal ribaldo sarebbe stata inopportuna la cortesia, e la scortesia da me fatta a lui ebbe la sua radice in quel medesimo sentimento che muove noi uomini a esser cortesi con chi se lo merita ». Parimenti, la compassione verso certi rei si risolve in una spensierata offesa a quel sentimento umano da cui rampolla la compassione verso chi n' è degno. Che poi codesta disposizione dell' animo onde deriva la pietà pei miseri e l' indifferenza pei tristi abbia attinenze con la religione, è un altro discorso (1).

Del resto, tutte le altre volte che quel sostantivo occorre nel poema, non vi ha mai, si badi bene, il senso di pietà verso Dio, ma è sempre sinonimo di compassione. In due luoghi vi s' intreccia o sovrappone un' altra sfumatura di significato. Nel V del Purgatorio, Buonconte dice al poeta che voglia *con buona pïetate* aiutare la sua fretta di salire al cielo, sollecitando i suffragii de' suoi parenti: il che, oltre la compassione pura e semplice, quale anche un pagano o un ateo potrebbe avere, sembra importare una di quelle che propriamente si dicono opere di pietà cristiana. E nel IV del Paradiso è detto di Almeone che per vendicare il padre (ossia, vedi caso, Anfiarao) uccise la madre, e « Per non perder *pietà* si fe' *spietato* »; dove la parola ricorda la *pietas erga parentes*, l' affezione riverente e doverosa, tanto più che il verso deriva dall' emistichio ovidiano *facto pius et sceleratus eodem*. Però ognuno vede come costì una tal *pietas*, e quella più comune pietà che è inclusa in *spietato*, son due

(1) *Laetabitur iustus cum viderit vindictam*, eran parole del Salmista; e san Girolamo avea scritto: *Summum pietatis genus est in hac re esse crudelem*, e altrove: *Grandis in suos pietas, impietas in Deum est*. Ma anche Cicerone contro Catilina avea detto non poterci esser crudeltà in punir tanta scelleraggine, anzi il *misericors* doversi dire in que caso *crudelissimus*. Nelle Metamorfosi (VI, 635; e cfr. 629) Progne, che troppo esitava a vendicarsi del marito uccidendo il comune figlio, si risolve osservando: *scelus est pietas in coniuge Tereo*, cioè: è scelleraggine l'aver riguardo per un tal marito.

concetti, del pari che nell' esempio precedente, assai vicini, onde il caso viene ad essere diverso che se la *pietas* fosse *erga Deum*. Ad ogni modo ivi si tratta di due parole, tra cui quindi il gioco è altrimenti tollerabile che non sarebbe quello tutto implicito tra i due sensi di una parola proferita una volta sola. Nel verso su Almeone abbiamo un' antitesi anche meno concettosa che quella, per esempio, del Leopardi: « morendo Si sottrasse da morte il santo stuolo ». E per finirla circa i vocaboli, s' avverta come tutta la nostra lingua antica sia molto aliena dal dare a *pietà* il senso strettamente religioso: se n' avvedrà chiunque voglia contare e pesare i pochi esempii che il vocabolario ne registra. Viceversa *pio* ed *empio*, in cui il valor religioso fu sempre, e non potea non essere, prevalente, spesso nella Commedia assumono e spesso rasentano il significato di *pietoso* e del suo contrario. Da ultimo, l' antiquato o quasi in tutto dantesco *pièta* vi ha sempre quello di afflizione o di condizion compassionevole; altresì, checchè se ne sia detto, a proposito del « vecchio padre » d' Ulisse.

Se i chiosatori avessero guardato a tutto ciò, anzichè tenere pur qui il metodo di rinchiudersi nel passo singolo e far coro a qualunque goffaggine sia uscita dalla penna di alcun d'essi, si sarebbero accorti che il trovar nella Commedia *pietà* nel senso mistico dovrebbe parer così nuova cosa, ancorchè fosse evidente, da riuscir poi addirittura assurdo il mettervela per mero sottinteso in un luogo dove il senso usuale vi sarebbe sempre in prima linea, e, per includervi insieme quell' altro insolito, bisognerebbe supporre che il vocabolo fosse a doppio fondo, si sfaldasse, o divenisse una specie di cavallo troiano! Teniam dunque per sicuro che qui Virgilio non dice se non: « costoro meritan tutt' altro che pietà ». È vero che subito dopo egli aggiunge non esservi maggiore scelleraggine che il *portar passione al giudizio divino*, ossia, secondo la retta e comune esposizione, il mostrare compassione a una pena voluta dall' Eterno; con che viene precisamente a dire come la pietà per quei dannati sia un sentimento empio. Ma appunto se ciò è detto dopo, non si deve intrudere a via di sottintesi anche nel verso precedente; o si dimentica con qual sobrio poeta abbiamo che fare. La pietà è alto sentimento caritatevole, che dispone l'animo a giusta compassione, e perciò i due vocaboli si sogliono scambiare come si-

nonimi; ma la compassione può riuscire anche ingiusta, immeritata, inopportuna, ed allora lo scambio è improprio, la distinzione ritorna netta, e la compassione non è pietà. Dante, nel Convivio (II, 11), ce ne porge la più esplicita dichiarazione: «e non è *pietà* quella che crede la volgare gente, cioè dolersi dell' altrui male, anzi è questo un suo speziale effetto, che si chiama *misericordia*, ed è passione; ma pietade non è passione, anzi è una nobile disposizione d' animo, apparecchiata di ricevere *amore*, *misericordia*, e altre caritative passioni». Peggio ancora, in questo caso la compassione era addirittura scellerata, ossia empia, perchè riguardava una pena voluta da Dio; e questo il poeta lo dice dopo, e lo dice proprio perchè non l'aveva detto prima.

Sulle interpretazioni di codesto distico esplicativo torneremo più sotto; per ora ci basti l' aver liberato il primo verso della terzina dalle strette degl' interpreti, ond' era stato reso più contorto che i corpi stessi dei maghi.

II.

Le sue vere difficoltà sono in certa maniera fuori di esso, e consistono nel rapporto in cui questa massima così crudelmente austera, formulata a proposito degl' indovini, stia col resto dell' Inferno; o, se piace meglio, nella estensione da dare al *qui* con cui il verso si apre, e che, mentre sarebbe limpidissimo se il poema si riducesse a questo solo canto, ci si appanna quando lo guardiamo tenendo d' occhio i canti antecedenti e un po' anche i consecutivi. Se volessimo intenderlo come significante «in tutto l'Inferno», Francesca ci metterebbe il suo veto; se come accennante alla sola città di Dite, ecco lì Farinata che par drizzarsi anche per ammonirci a non correr troppo, e ser Brunetto prenderebbe noi pure *per lo lembo*. Financo se ci riducessimo ai due ultimi cerchi, da cui abbiamo il riscontro della scortesia verso Alberigo, non mancherebbero le eccezioni. D' altro lato, se i due versi successivi davvero proclamano, come da tutti si vuole, che sia scellerata la compassione pei dannati perchè è ribelle al giudizio di Dio, il limitare a una parte qualunque dell'Inferno l' applicazione di un tal principio teologico sarebbe assurdo. O non è ogni pena l' opra diretta del volere divino? Alla

giustizia di Dio, che è scritta pure al sommo della porta infernale, non è accennato anche nel cerchio degli avari, e nel canto XI per tutti gl' incontinenti? Non è espressamente ricordata per Attila e per gli altri tiranni del settimo cerchio, non men che nella bolgia dei falsatori (XXIX 56, XXX 70)? Non è la *divina giustizia* che sprona tutti egualmente i dannati a desiar con ismania il tragitto dell' Acheronte, e che ne esclude invece gli sciaurati? Non è la *virtù divina* quella che i peccator carnali bestemmiano, ben sapendo che da essa è suscitata la bufera che li mena? In ogni luogo d'Inferno adunque il commiserare i rei dovrebb' esser considerato come un' empietà. Codesta formidabile obiezione ci rende difficile il comprendere come il principio possa riguardare i soli indovini, mentre poi ad estenderlo a tutti i dannati c'è di ostacolo il fatto che parecchi di essi sono spensieratamente compassionati. E in ogni caso, sia che concerna i soli indovini, sia che essi abbiano semplicemente dato l' incentivo a prorompere nella cruda massima, e questa si riferisca a parecchi ordini dei peggiori dannati, qual fu il motivo della triste preferenza? Perchè giusto con essi o a proposito di essi tanto accanimento? Certo, la singolarità della cosa apparisce maggiore a noi moderni, che nelle malie e nelle arti magiche e divinatorie ravvisiamo una vana superstizione, degna di riso e di pietà, di una pietà molto diversa da quella che Dante ebbe a provare, e stentiamo a persuaderci vi sia stato un tempo in cui quelle arti si coltivavano o si punivano. Ma, pur trasportandoci a quel tempo, la sfuriata ci riesce inattesa e soverchia.

Per tentar da ogni lato il curioso e molteplice problema, convien proprio che guardiamo anche noi più da presso, spiando in tutta la cantica l' attitudine che i due poeti prendono di volta in volta verso quei che incontrano: i morti, s' intende, chè i mostri, i diavoli, le scadute deità pagane, la sbirraglia dell'Inferno insomma, non fa al caso nostro.

Già, nello stesso apparecchiarsi al viaggio infernale, Dante pensava d'avere a sostener la guerra « sì del cammino e sì della *pietate* ». Difatto, appena passata la soglia dell' Inferno, agli alti guai e sospiri dei primi che trova, egl'incomincia a lagrimare; ma Virgilio gli parla con disprezzo di quella turba, e vuol si limiti a guardare passando. L'affollarsi poi di tutti quegli altri che son

destinati a traghettar l'Acheronte è descritto con spaventosi colori, ma senza precisa espressione d' un sentimento ben definito per essi. Al di là del fiume, Virgilio appar *tutto smorto*, e, poichè Dante piglia ciò per ispavento, il maestro lo assicura che è invece pietà:

> L' angoscia delle genti,
> Che son quaggiù, nel viso mi dipigne
> Quella pietà che tu per tema senti.

Non dice se tai genti sien tutti gli abitatori dell'Inferno o solo quelli del Limbo, ma si tratta certo di questi ultimi, ai quali anche nel Purgatorio non sa accennare senza turbamento. D'altra parte, in ogni cerchio, anzi in ogni zona dell' Inferno, si odono solo le strida e i rumori di quel cerchio o zona, non già, salvo alle porte di Dite, quelli ulteriori; e se sul primo discendere nella dolorosa valle infernale si dice che «tuono accoglie d' infiniti guai», è questa una mera definizione, non mica, come alcuni vollero, l'accenno di una impressione acustica complessiva che il poeta narri d' aver ricevuta da una specie di sintesi indistinta di tutte le lamentazioni delle anime dal Limbo a Malebolge! Allorchè poi a Dante è spiegato lo strazio di quei dannati senza colpa, *gran duolo* gliene prende al core; nè c' è bisogno di ricordare i posti riservati agli uomini celebri, le effusioni di simpatia coi quattro poeti venuti incontro, e tutto il resto.

Nel secondo cerchio, additategli più di mille ombre di donne antiche e cavalieri, fu vinto da pietà e ne smarrì *quasi* i sensi, che poscia perdette davvero dinanzi al caso pietoso dei due cognati, il forte pianto d' uno dei quali lo fe' venir meno di *pietade*. Cogli eccessi amorosi, perchè han più del tenero e del non egoistico, e perchè, come fa intendere anche nel settimo balzo del Purgatorio, v' inclina egli stesso, è più indulgente che mai; nè Virgilio lo frastorna in tal sentimento, anzi ve lo asseconda. Nel cerchio terzo è compatita come più d' ogni altra spiacente la pena dei golosi; e un di loro è riconosciuto e parla nobili parole di buon cittadino, e il suo affanno *pesa* così a Dante ch'ei se ne sente invitato *a lagrimare*, proprio come pei martiri di Francesca. Nel cerchio dei prodighi ed avari, le nuove travaglie e pene fanno il suo cuore *quasi compunto*, e gli suscitano un'a-

postrofe di angosciosa ammirazione alla giustizia di Dio che ne sa inventar tante. Ed ei sente sè negli altri e gli altri in sè;

E perchè *nostra* colpa sì *ne* scipa?

Però, rende coloro tutti irriconoscibili, per contrappasso della sconoscente vita con cui s' erano insozzati; e si compiace maliziosamente a notare le molte chiericheche, indicanti il gran numero degli ecclesiastici.

Nello Stige, tutt' altro che carità pegl' iracondi e gli accidiosi che l' abitano. Con molto sapore è descritto il fango ingozzato dalle nude anime, il lor sembiante offeso, il fare a pugni, a capate, a calci, a morsi; e con uno di quei *cani* i due poeti fanno tal diverbio e zuffa, e provano una così ricercata sodisfazione dello strazio datogli dai suoi degni compagni, da mostrare come nulla ecciti più la loro ira magnanima che la trista ira di quei *porci*. I due poeti son così pari in quel sentimento, che si esaltano di tale concordia e finiscono in amplessi e baci. Ed in questo luogo maledetto è l' unica allusione che mai si facesse, ahimè, alla più benedetta tra le madri italiane!

Dite è la terra sconsolata, la città dolente, e i duri lamenti dei miseri offesi del sesto cerchio fanno impressione di gran duolo e di tormento rio; ma tutto ciò non è sulle prime che rappresentazione oggettiva, e l' impressione è ancor vaga, o certo più di sgomento che d' altro. L' incontro poi dell' Uberti, preparato di lunga mano, assecondato amorevolmente da Virgilio, non dà luogo veramente a pietà, ma piuttosto ad ammirazione e riverenza. Dante gli si avvicina desideroso d' obbedirgli, e benchè il colloquio sia turbato da reminiscenze di odii partigiani, sulla fine si rifà dolce:

Deh, se riposi mai vostra semenza,

e dell' aver tardata la risposta al padre di Guido, ei si mostra *compunto*, e se ne scusa, e lascia la risposta che sapeva dover giunger cara al cuore paterno. Se il tormentoso letto del ghibellino non è compianto con dirette parole, v'è qui profuso un sentimento superiore alla compassione, in cui questa si trova come implicita e subordinata. Quel magnanimo è al disopra della pietà, poichè si mostra al disopra della pena.

Innanzi alla riviera di sangue del cerchio sottoposto, il poeta

sente ancora il vincolo della comune natura che lo congiunge a quei sommersi, giacchè esclama:

O cieca cupidigia, o ira folle,
Che sì *ci* sproni nella vita corta,
E nell' eterna poi sì mal *c'* immolle!

Ma oltre questo sentimento generico, avanti ai singoli rei che gli son mostrati non palesa alcun'altra impressione. Invece, nella selva dei suicidi raccapriccio e timore lo assalgono, e anche prima di sapere chi sia l'ombra a cui ha schiantato il ramoscello, si crede obbligato alla pietà, poichè si fa rimproverare da quella l'atto spietato, e fa che Virgilio ne domandi scusa ed alleghi la ragione ond'era stato costretto a suggerire un'opra che a lui stesso pesava. A lui che in simil caso avea fatto dire: *Parce pias scelerare manus*, che è riecheggiato nel «Ben dovrebb'esser la tua man più pia». E adescata dal suo dolce dire, quell'anima lesa narra di sè e si raccomanda così teneramente, che quando egli, Virgilio, invita Dante a far nuove interrogazioni, questi dice: dimandal tu,

Ch'io non potrei: tanta pietà m'accora.

Poscia, l'ombra d'un Fiorentino, a cui la sua pianta era stata guasta da uno di quell'altra specie di violenti che scorrazzan per la selva e di cui si tocca con indifferenza, chiede a Dante che raccolga le sue fronde, e il poeta per *carità del natìo loco*, cioè per la condiscendenza particolare che si ha ad un concittadino, specie se in condizioni compassionevoli, adempie il desiderio.

Nel sabbioso girone dei violenti contro Dio, Capaneo richiama una tal quale ammirazione di Dante, bensì eccita lo sdegno di Virgilio. Con ser Brunetto poi non v'è segno di affezione e di riverenza che Dante non faccia, e il suo stato presente lo *accora*. Di lui non si briga Virgilio (1), ma alla espansione dell'alunno non pone il menomo ostacolo. Anzi poco dopo, a proposito di altri tre cospicui cittadini di Firenze, delle cui *piaghe* Dante dice:

ancor men *duol*, pur ch'io me ne rimembri,

(1) Cfr. SCHERILLO, *Alcuni capitoli* ecc., p. 177 sgg; COMPARETTI, *Virgilio* ecc. I, 288 sgg.; I², 292 sgg.

si preoccupa egli stesso perchè il suo discepolo sia loro *cortese* e osserva che, se non fosse la pioggia di fuoco, converrebbe a lui di precipitarsi verso di quelli. Saputo chi sono, solo la paura del caldo rattiene Dante dal gittarsi tra lor disotto per abbracciarli;

E credo che il dottor l'avria sofferto.

Non potendo altro, protesta che non dispetto, com'ei temevano, ma *doglia* della loro condizione, e doglia che non sarebbe sì presto venuta meno, porterà seco. Alla schiera degli usurai fa una breve scorreria tutto solo, mentre Virgilio attende ad altro. Ne tocca con disdegnosa indifferenza, paragonandoli a cani e a buoi, e ascrivendo loro una certa loquacità maligna e volgare, che arieggia a quella che poi darà in Cocito ad alcuni traditori. Quanto mai istruttivo ci riesce codesto sbalzo subitaneo da così gran reverenza pei sodomiti a così grande sprezzo pegli usurai. Sono nello stesso cerchio, anzi nello stesso girone, per colpe teologicamente affini e riducibili in fondo a una sola (violenza contro Dio), come le loro pene sono due variazioncelle d'una pena medesima; eppure, tanto prevale sul criterio teologico il sentimento umano e l'impressione personale, le due schiere di peccatori destano nel poeta commozioni non che diverse, opposte.

Peggio è nella prima delle Malebolge, della quale descrive con compiacenza i tormenti, e dove prende un acre gusto. col Caccianimico che cercava di sfuggirgli, a fargli capire che l'ha riconosciuto; annunziandoglielo per giunta con una riserva sarcastica: « Se le fazion che porti non son false », cioè a dire: se non hai un volto finto anche quaggiù! Pure, Virgilio gli addita spontaneamente l'antico Giasone, senza sapersi frenare dall'ammirarlo pel regale aspetto che ancor ritiene e per la resistenza fiera al dolore. Nella bolgia successiva, di quei che adularono, continua il narratore a deliziarsi; e come Virgilio bada alla classica Taida, così Dante s'affisa con petulante predilezione in un Lucchese a lui noto. Nella terza, dei simoniaci, c'è proprio l'ebbrezza della sodisfazione. S'incomincia dal lodar Dio d'avere inventato un così squisito tormento:

O somma Sapïenza, quanta è l'arte
Che mostri in cielo, in terra e nel mal mondo,
E quanto *giusto* tua virtù comparte!

Apostrofe quanto diversa da quelle, o di pietà o almen di sgomento, d'altri posti! Sceso in quel fondo per interrogar papa Niccolò, quando l'ha udito gli dice:

Però ti sta, chè tu se' *ben punito*,

e non lo lascia più, lui e la sua casta. Virgilio si gode la sfuriata con *contenta labbia*, e nell'afferrarlo che fa per riportarselo sul ponte par che colga il destro per dargli un abbraccio con tutto il cuore, simile a quello di cui lo onorò nella barchetta di Flegias. Nella quinta bolgia, dei barattieri, i due poeti han da pensare ai casi loro; ma le pene affannose, descritte con tanta vivezza di colorito e sfoggio di sarcasmi e di paragoni derisorii, rivelano una disposizione d'animo acerbissima.

Nella bolgia degl'ipocriti c'è un cotal riposo, spirandovi un'aura di mitezza; che del resto convien benissimo a simil peccato. V'è, a proposito delle cappe di piombo, un'esclamazione che per lo meno arieggia alla pietà:

O in eterno faticoso manto!

Ma c'è dell'altro. Dopochè i due frati godenti bolognesi gli hanno pacatamente dato contezza dell'esser loro, il poeta incomincia

O frati, i vostri mali....

ma dice che non fini la frase perchè distratto dalla subita vista d'uno crocifisso in terra, Caifasso. Or qui è mirabile l'ingenuità dei commentatori che si danno la briga di compir essi la proposizione, e alcuni la finiscono dolce, i più amara; laddove la vera questione era di scrutar perchè Dante finga qui un interrompimento. Il quale è certo fatto ad arte, come ognuno dovrebbe intendere, ma come solo, credo, il Tommaseo avvertì. Quelle parole smozzicate hanno un non so che di Purgatorio, come per verità tutto il canto. Vi contribuisce in parte quel *frati*, che sembra anche qui carezzevole, mentre il confronto coi versi prima e dopo (XXIII, 103, 114, 127, 142) fa credere che invece non sia che un termine tecnico, accennante alla qualità di Godenti. Ma tutta la chiusa del verso ne ricorda due altri pietosi:

.... Francesca, i tuoi martìri....
.... Ciacco, il tuo affanno....

Di qua nasce un sospetto: che abbia egli voluto giocare appunto sul doppio senso della voce *frati* e far assegnamento

sulla movenza tenera di tutto l'emistichio, per incoare una frase apparentemente benigna, troncandola poi subito con ipocrita reticenza? Che si sia acconciato pur qui, come nel canto precedente, a star «nella chiesa co' santi ed in taverna co' ghiottoni»? Col traditore Alberigo ei si comporterà da mezzo traditore, e un altro e arguto saggio di adattamento all' ambiente potrebbe darlo tra gl' ipocriti con una interruzione che, senza importare proprio una menzogna, lascia incerto il suo vero pensiero. E poichè un sospetto ne chiama un altro, vorremmo domandarci se sia puro caso che mentre l'Arno è dappertutto nominato sempre senza epiteti, quando non è accennato per *fiumicello* o *misera valle* o *maledetta e sventurata fossa* (se è *fiume reale* in bocca a Buonconte gli è per chiarezza geografica in contrapposto agli affluenti), e mentre Firenze non è mai nè nominata, dico nel poema, nè accennata, se non in modo o indifferente o duro o sarcastico, salvochè nella insolita tenerezza del *bello ovile* sulla fine del Paradiso; qua invece, nella bolgia ov'è punito l'abuso delle melate parole, sieno l'uno e l'altra magnificati dal poeta che di sè dice:

I' fui nato e cresciuto
Sovra 'l bel fiume d'Arno alla gran villa.

Dove gli annotatori, volendo dare un luogo dantesco che serva di riscontro, non sanno scovare altro, ed è naturale, che il famoso luogo del capo terzo del primo trattato del Convivio, opera scritta prima, con ben altra mitezza e speranza; come pur fu l'Eloquenza Volgare, dal cui capo sesto si può trarre un altro bel passo parallelo. Ma nel poema non v'è altro. Finalmente, in questo *collegio* degl'ipocriti tristi prende aria d' ipocrisia fin la divina giustizia, la quale, oltrechè canzona i rei con l'abbagliante doratura delle cappe, è apparentemente discreta col ridurre la pena a una decente e monastica copertura del corpo, dove in realtà questa pesa tanto ch'ei non ne posson più e nel loro stanco cammino non fan che piangere. Tutte le finzioni poetiche, sin ai menomi particolari, sono tra sè convenienti e cospirano a un unico effetto, come non può non essere in un'arte così sopraffina e in una fantasia così vivace e fertile, piena di fede e di obblio ne' proprii fantasmi.

Comunque siasi, nella bolgia appresso, dei ladri e di Vanni

Fucci, Dante, che nulla sa del peccato ivi punito, riceve tal terrore dalla stipa dei serpenti, che il solo rammemorarla gli *scipa* ancora il sangue, e dopo avere assistito alle strane metamorfosi resta cogli occhi confusi e con l'animo *smagato*; nè prima, alla combustione del Fucci, aveva potuto tenersi dall'esclamare:

> O giustizia di Dio quant'è *severa*,
> Che cotai colpi per vendetta croscia!

Ma poi non ha altro pensiero che di acre compiacimento; e in ispecie dopo le fiche del Pistoiese, vedendolo strangolato e stretto da due serpi, se ne allieta e dice che *da indi in qua* gli *fur le serpi amiche*. Come poi con animo non benigno, quantunque soprattutto atterrito, bada allo strazio di parecchi altri.

Assai diverso è l'atteggiamento che prende nell' ottava bolgia, innanzi ai consiglieri frodolenti, rei d' avere abusato dello splendido dono dell' ingegno; a due dei quali, guerrieri celebratissimi, presta parole alte e degne di così gran personaggi. L'invito ai due perchè parlino e narrin sè stessi è fatto con riguardosa e quasi umile circospezione, mediante un lusinghiero appello alla loro celebrità, e badando perfino a distribuirsi bene le parti per non disgustarli, sicchè Virgilio prega il Greco e Dante l'Italiano. La loro pena, d'esser ciascuno inviluppato da una fiamma, è atroce ma non ignobile, anzi sarebbe purificatrice se non si trattasse d'Inferno. Il poeta si china tanto ad ammirare, che cadrebbe giù se non s'afferrasse a tempo ad un ronchione; e quelle vaganti fiammelle gli suscitano un paragone poetico e delicato, e lo riempiono d'una contrizione che non gli verrà mai meno, poichè per l'ingegno si sente affine a quei dannati e in sè riconosce il pericolo di finir laggiù con essi:

> Allor mi *dolsi*, ed ora mi *ridoglio*,
> Quand'io drizzo la mente a ciò ch'io vidi;
> E più lo ingegno affreno ch'io non soglio,
> Perchè non corra che virtù nol guidi,
> Sì che, se stella buona o miglior cosa
> M'ha dato il ben, ch'io stesso nol m'invidi:

come coloro avean fatto! Più alta è la riprovazione quanto più alta fu la facoltà che volsero al male; ma si tratta di magnanimi peccatori, e tutto conduce a metter ciò in rilievo, tutto dimostra che anche questo luogo si può dir posseduto da or-

revol gente, anche questo non è muto d'ogni luce: la quale dà sì un feroce martirio ed ha un sinistro splendore, ma infine è luce. E forse dovunque è luccichìo di fiamme o d'altro, come nel cerchio degli eretici, nel sabbione dei violenti, nelle buche dei simoniaci, sulle cappe degl'ipocriti, v'è in ciò una cotal allusione a peccato che si risolva nell'abuso di luminose doti intellettuali, ovvero a colpa in cui sien caduti molti uomini di merito (1).

Sozza è per contrario la pena nella nona bolgia, ov'è punito chi suscitò scandali e scismi; ma coi peccatori si tiene un modo che non è facile definire. Anche in questo canto, che è il XXVIII, aleggia un'aura di Purgatorio. Udendo che Dante è vivo, molti s'affrettano a raccontargli le lor miserie. Col Mosca non ha scrupolo di aggiungergli duolo a duolo, dandogli cattive novelle di sua schiatta; ma in fondo avea fatto il medesimo con Farinata, al quale già l'aveva appaiato nel desiderio espresso a Ciacco di vederlo insieme con gli altri *che a ben far poser gl'ingegni*: la qual'ultima cosa però fa che l'incontro col Mosca sembri più spicciativo e ruvido che non si sarebbe aspettato. Per Bertran dal Bornio, suo collega in poesia, non mostra che raccapriccio e stupore della mirabile pena, la quale

Com'esser può, Quei sa che sì governa;

e lo fa esordire con parole pietose, che ricordano quelle di Geremia da lui stesso imitate nella Vita Nuova. E dalla bolgia

---

(1) [Il risalto che il poeta dà a una sua sensitività tutta particolare verso il peccato e la pena dell'ottava bolgia, sensitività che sola ricorda in certo modo il suo eccessivo smarrimento nel cerchio della lussuria, ed il curioso zelo con cui fa alte proteste di tener sempre presente quella pena per non mai incorrere in quel peccato, meritano una spiegazione ancor più precisa. Sta bene che com'uomo d'ingegno paventi il pericolo d'abusar dell'ingegno, ma abuso di questo è anche il peccato ereticale e dal più al meno pur ogni frode punita nelle altre nove bolge, nè tuttavia egli dà in ismanie altrove. Quell'abuso non basta dunque a spiegar tutto, poichè non è, sto per dire, se non il genere prossimo, e qui ci vuol la differenza specifica. Gli è che Dante nell'esilio diventò un uomo di corte, un negoziatore politico, un consigliere di principi; e il consigliar frodi e ordire inganni sarebbe potuto divenire per lui un peccato professionale, un vizio del mestiere. Gli premeva quindi, per coscienza e per un fine pratico, di dichiarar solennemente a sè e agli altri che egli, pur procurando d'esser destro, si sarebbe ben guardato dal far che la sua destrezza degenerasse mai in astuzia maliziosa. Su Dante uomo di corte e sugli uomini di corte nella Commedia han testè felicemente rivolta l'attenzione due insigni dantisti: il Colagrosso, nel vol. II degli *Studi di letteratura italiana* che si vengon pubblicando in Napoli da una consociazione di studiosi, e lo Scherillo, in una conferenza su *Ciacco* già prima tenuta a Milano e non ancora uscita in luce per le stampe].

non esce se non con le luci inebriate e *vaghe dello stare a piangere*. Nè sa distaccarle di là, perchè immagina che in quel fondo ci debba essere il suo zio Geri del Bello. Virgilio, smanioso che non si perda tempo, lo stimola a non pensarci più, e gli racconta che, mentr'egli attendeva al Borniese, colui l'aveva minacciato col dito; il che porge a Dante l'occasione di confessare una certa *pietà* per Geri. Questa sortita, parendo significare che Dante non fosse bene sgombro del truce pregiudizio tanto caro alla sua città, e ch'ei cadesse qui in una grossolana contradizione colle alte lodi in altri casi da lui fatte alla virtù del perdono, è stata una vera croce per gl'interpreti. Ma oramai il nodo è sciolto, grazie soprattutto alle fini analisi dello Scherillo (1) ed anche a qualche buon ritocco e bel complemento che un altro studioso vi ha recato (2). Dante non esalta la vendetta, poichè è lui che mette il rissoso zio all'Inferno, è lui che si fa fare da Virgilio un brusco monito, e per lieve cagione. Aveva provata una certa curiosità di veder lo zio, ed una cotal preconcetta compassione, molto naturale verso un parente, che per di più, secondo le norme dell'onore comunemente praticate allora e non disconosciute dalle leggi stesse della città, avrebbe avuto diritto a una riparazione e doveva esser roso dal desiderio di questa. Ma neppur un così temperato interessamento aveva egli osato esprimere a parole, e fa che Virgilio s'adombri sol per averglielo letto nell'animo, e lo provochi a confessarlo, sia pure a mezza bocca, per reprimerglielo con rinnovata asprezza. Solamente, poichè il maestro per compir l'opera cerca d'indispettirlo verso lo zio contandogli che questi aveva additato il nipote con atto minaccioso e poi tirato di lungo, Dante *in ciò*, ossia in codesta condotta disdegnosa, in codesto avergli risparmiato parole pettegole e querule, trova anzi una ragione di aumentare quella qualsivoglia pietà che avea sentita per Geri, e con garbo umile *(O duca mio...)* insinua a Virgilio la ragionevolezza del proprio sentimento; e Virgilio non replica. È una macchietta di tratti sottili e di sfumature delicatissime. A Dante era stata rimproverata da Forese, e forse da altri, la sua troppa rassegnazione alle ingiurie e la nessuna cura delle vendette cui

(1) Op. cit., 82 sgg.
(2) MANFREDI PORENA, *Dante e Geri Del Bello*, Napoli 1900.

per solidarietà domestica avrebbe dovuto procedere; ed egli con quest'episodio schiariva ai volgari le alte ragioni della sua condotta, non ispirata nè da viltà nè da indifferenza pei ricordi domestici, e commemorava il meglio che potesse lo zio, atteggiandolo almeno in atto disdegnoso e altero, e difendendolo contro un piccolo eccesso di Virgilio. Ma insomma qui abbiamo un caso che ha con quello degl'indovini una relativa conformità, giacchè egli vi si mostra *più pio* che Virgilio non avrebbe voluto (1).

Nella bolgia ultima, ch'è dei falsatori, Dante ode lamenti da far compassione. Dice un po' secentisticamente:

> Lamenti saettaron me diversi
> Che di *pietà* ferrati avean gli strali.

Si copre gli orecchi con le mani, e pensa che una simile querela s'udrebbe in terra soltanto se si mettessero insieme tutti gl'infermi di malaria che in certe stagioni s'accalcano negli spedali di Valdichiana, di Maremma e di Sardigna. Anche per queste pene a cui ora si volge ricorda l'*infallibil giustizia*, la *ministra dell'alto Sire*: la *rigida giustizia*, dirà maestro Adamo. Verso costui mostra una tal quale benignità, poichè lo fa parlare con sì poetico accoramento ed esordendo dalle solite parole elegiache di Geremia; con gli altri è più o meno duretto o più o men corrivo, senza insistere su alcun preciso sentimento.

Sceso da ultimo in Cocito, tra la *sovra tutte mal creata plebe*, Dante non ha più viscere d'uomo, eccetto che per Ugolino; il cui caso miserando, come l'altro di Francesca, avvenuto negli anni della sua giovinezza, gli avea lasciata nell'animo un'im-

---

(1) [Non entro nelle bolle indagini che si son fatte, in ispecie dallo Scherillo, per trovare se e quando e contro qual famiglia la vendetta di Geri fosse poi realmente consumata dai suoi consorti. Avverto solo una cosa, che m'è suggerita dal confronto con l'episodio dei Cavalcanti. « La violenta morte Che non gli è vendicata *ancor* » son parole che potrebbero indicare come la vendetta si compisse poco dopo la settimana santa del 1300. Se fosse avvenuta tanto tempo dopo da cader nell'orbita di quel futuro a cui la prescienza dei dannati arriva, Geri l'avrebbe letta nel futuro, e forse, chi sa, non sarebbe stato così scontento. Se la sua rabbia non è semplice impazienza pegli anni che dovessero ancora trascorrere, se nascesse da quella cecità pel futuro prossimo dalla quale nasce la subita speranza di messer Cavalcante, se ciò venisse a dire che la vendetta era prossima, s'avrebbe un tratto drammatico di più, che i contemporanei poteron gustare. Non so se queste considerazioni possano aiutar a frugare con più fortuna nei documenti del tempo, ma so che un fortunato ritrovamento sarebbe qui molto opportuno, benchè non possa alterare il significato psicologico ed etico dell'episodio].

pressione incancellabile. Dello stesso Ugolino però compatisce, anzichè la pena presente, gli spasimi dell'agonia, specialmente dei figliuoli; nè del lugubre racconto sembra commuoversi quanto Ugolino vorrebbe e quanto in altri cerchi avrebbe fatto. Del rimanente, non v'è crudeltà da cui rifugga; e, dopo che era stato espressamente ammonito da un peccatore di badare a non pestar coi piedi le lor teste, dà una pedata nel viso a colui che poi scoprirà esser Bocca, e non si pèrita di confessare com'egli stesso non sappia «se *voler* fu, o destino, o fortuna». Nè c'è bisogno di dire come lo conciasse poi, o di rammentar ancor una volta lo scherzo fatto ad Alberigo (1).

III.

Or dunque, che somma s'ha a trarre da tutto ciò? Che criterio se n'argomenta tenuto dal poeta? Nessuno, mi pare, costante e dottrinale. Caso per caso, secondo rapporti soggettivi con la natura del peccato o del peccatore e con la qualità della pena, erompe o spunta un sentimento od un altro. I due visitatori, conformi come sono d'intelletto e di cuore, van quasi sempre d'accordo; e alcune volte un lieve divario v'è solo in ciò, che or l'uno or l'altro è più pronto ed espansivo, o precorre il compagno nel concepire un affetto determinato. Di rado c'è vera discrepanza, in certi incontri sembrando a Virgilio che Dante spenda male la commozione o il tempo. Naturalmente, più scendono in basso e più si fanno austeri, accipigliati, chiusi all'indulgenza; un po' forse perchè s'abituan meglio al crudo spettacolo, ma soprattutto perchè i peccati, divenendo via via più gravi, càpita più facilmente che riescan ributtanti. Ma in ciò non v'è niente d'assoluto nè di rigorosamente progressivo, niente che leghi la loro libertà d'impressione e di condotta. L'antipatia che la colpa desta non è sempre in corrispondenza con la sua gravezza e col posto ove n'è pagato il fio; la scala del disgusto umano non coincide con quella della severità divina.

(1) [Dopo di me, e senza darsi per inteso del fatto mio, altri pure si sobbarcò a scorrer tutto l'Inferno per istudiarvi l'atteggiamento personale di Dante rispetto alle differenti specie di peccato (Moore, *Studies in Dante*, II, 210-245). Tenne un metodo notevolmente disforme, ma in fondo giunse a risultati simili; nè io ne sono stato condotto a fare alcun ritocco alle mie pagine o alcun' aggiunta. Solo, ne ho tratto suggerimento a insister di più sul paragone tra il contegno verso i sodomiti e quello verso gli usurai].

Quei dell'Antinferno son più vilipesi dei dannati, e i fangosi dello Stige son trattati fin peggio dei traditori, poichè fra essi non v'è un Ugolino; laddove nei due cerchi sottoposti han luogo alcuni dei più affettuosi episodii, non che della prima cantica, di tutto il poema. Gli usurai son guardati d'alto in basso, mentre otto scompartimenti dopo v'è tanta considerazione pei guerrieri astuti. In Cocito e nella terza bolgia Dante fa spontanea mostra di quell'implacabile ferocia che nella quarta gli deve invece esser inculcata da Virgilio. E, pur dopo l'esortazione di quest'ultimo, nelle zone ulteriori non si crede punto obbligato a respingere nè a dissimulare ogni pietà, e non dà prova d'aver interpretato il divieto di questa come un precetto da osservare o sforzarsi d'osservare in tutto il resto del viaggio. Nè il maestro crede mai di doverlo richiamare, se non, nel modo che s'è visto, per Geri del Bello; chè l'esortazione a tirar via sul pettegolezzo tra maestro Adamo e Sinon greco ha una ragione peculiare e tono molto diverso. Le esclamazioni dunque contro gl'indovini, benchè ci sieno altri dannati, soprattutto in Malebolge e in Cocito, a cui potrebbero all'occorrenza attagliarsi, e benchè anzi abbian riscontro in esclamazioni simili per altri peccatori, sono però, appunto come quelle, relative unicamente al luogo in cui si fanno. Indicano un sentimento particolare per quel peccato, mirano ad uno scopo determinato quale che sia; a quel modo che il tripudio di sdegno contro la simonia non riguarda che la simonia.

Di codeste cose mostrò d'aver un certo sentore anche Benvenuto da Imola, quando, affrontato francamente il problema di cui ci occupiamo, se la cavò a modo suo avvertendo che qui il poeta *loquitur de inferno morali*, giacchè, se si trattasse *de inferno essentiali*, si sa bene che nessun dannato è compatibile. E messosi così sulla buona via, di lasciar da banda le supposizioni teologiche o sistematiche e cercare in ragioni tutte umane e peculiari a questo canto la causa della sua violenza, ne escogitava due di tali ragioni. Il poeta, diceva, vuole ammonirci che non ci affliggiamo in questo mondo quando vediam caduti in disgrazia e in povertà, come spesso avviene, codesti impostori che pretendono *scire quicquid Deus facit in coelum;* e poichè inoltre anche *viri excellentissimi saepe delirant in arte divinatoria*, il poeta esorta i migliori a star lontani da que-

sta, epperò dice amorevolmente: « Se Dio ti lasci, lettor, prender frutto Di tua lezione, or pensa per te stesso Com'io potea tener lo viso asciutto... » Sono queste invero escogitazioni, benchè non disconvenevoli, certo superficiali, che poco si staccano dalla lettera del testo; e il richiamo al lettore, che è così frequente nella Commedia nè è sempre introdotto per ragioni sostanziali, ha forse qui meno peso che non gli si vorrebbe attribuire, tanto più che *lezione* può ben indicare la lettura di tutto il poema, come a tutto il poema si riferisce il giuramento del canto XVI: *e per le note Di questa Commedia...* Ma certo non si può dire che, ai tempi in cui il poeta scriveva e l'arguto Imolese chiosava, un'aspra riprovazione della magia fosse priva di opportunità e d'importanza. Molte e pertinaci erano state le condanne degl'imperatori romani, dei padri della Chiesa, delle costituzioni apostoliche, dei concilii, del braccio secolare; tutte però quelle persecuzioni non eran valse ad estirparla. Non solo all'efficacia della magia si seguitava a credere, come si credeva al demonio a cui essa metteva capo, ma l'esercizio ne era in pratica più tollerato che in teoria non si dicesse, e al suo aiuto ricorrevano talora quegli stessi che lo dannavano (1). Il volgo ci aveva un misto d'inclinazione e d'orrore, ed oltre la magia diabolica e volta a fini perversi si ammetteva pure una magia naturale, fondata soltanto sull'astronomia e la matematica, che, intesa a benefici effetti, fosse da Dio consentita (2). Nè il crescer della coltura e il raffinarsi degl'ingegni nei secoli XIV e XV generò, così presto come avrebbe dovuto, il discredito di tutto quel complesso di errore e d'impostura; che anzi i rigori dell'Inquisizione, a cui l'arte magica, parificata ad eresia, fu data in preda, parvero quasi fomentare viepiù gli strani delirii, che verso la fine del secolo XVI diedero luogo a una vera orgia di persecuzione sanguinosa. Poteva quindi senza dubbio un intelletto come quello di Dante sentir l'impulso a scagliar anch'esso l'anatema suo contro un'arte così sospetta, così facile a trascorrere in volgari e tristi ciurmerie e a tentare gli spiriti deboli, così ribelle ad ogni divieto del potere laico e dell'eccle-

(1) Si veda se non altro il bel libro del MAURY, *La magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen âge*, Parigi, 1864.

(2) Cfr. COMPARETTI, op. cit., II, 14 sg., 40 sg. e passim; e il Commento del TOMMASEO, nel discorso su questo canto.

siastico. Nelle Visioni che precorsero alla Commedia non v'era, ch'io sappia, fatto alcun cenno, fra gli altri peccati, di questo dei maliardi; ma esse furon tutte dal più al meno assai tapine, enumeravan le colpe (quando le enumeravano) a caso o senza uno schema penale ben congegnato, onde non fa specie che anche su questo particolare il poeta filosofo si distinguesse dai suoi rozzi predecessori. E precorresse il Petrarca; che qualche decennio dopo fu solo o quasi solo a levar la voce contro gli astrologhi riconoscendo con ispirito perfettamente moderno, non l'opra del demonio nelle cose loro, ma semplicemente la follia e la malizia umana (1).

Eppure, senza dimenticar tutto ciò, senza escludere perfino le ingenue moralità di Benvenuto, credo che qui ci sia sotto ben altro. Troppa è la fierezza dell'invettiva e il rilievo drammatico, perchè non vi si annidi una di quelle intenzioni riposte di Dante, dalle quali ebbe la spinta a ideare certe scene, a creare certi contrasti, a tradurre in fatti concreti alcuni concetti che spiattellati in semplici affermazioni non avrebbero avuto tanta forza e attrattiva. Nè ci fuorvii la vivacità stessa del dramma, che ci fa quasi credere che davvero egli non abbia fatto se non raccontar fedelmente ogni cosa. L'aver trovati gl'indovini in quel dato posto, in quel dato strazio, l'averne sentita quell'angoscia, l'aver questa suscitato un'aspra censura del maestro, tutto è invenzione consapevole di Dante: cosa che sarebbe scioccamente oziosa a dire, se non fosse tanto comune la sciocchezza del dimenticarla. Quel contrasto così tagliente è sicuramente un uncino col quale egli ha voluto ghermire il nostro pensiero e volgerlo a scrutare tutto quel che s'asconde sotto il velame de suoi versi. Oltre la inclinazione propria di tutti i grandi poeti a voler far capire a volo ed intuire anche ciò che non esprimono, s'aggiungeva, in questo che qui non posso chiamar il mago della poesia, l'abitudine al secondo fine, alla seconda vista, che gli veniva dall'inveterato uso dell'allegoria. E un secondo fine, ebbi altrove a ridirlo, non è poi necessario che sia religioso o morale o politico, come la serietà del poema ci tira a volerlo sempre, ma può altresì essere schiet-

(1) De Nolhac, *Du rôle de Pétrarque dans la Renaissance*, Parigi, 1892, p. 3-4.

tamente letterario o poetico, circoscritto alla miglior esecuzione del suo disegno e al più fino tratteggiamento de' suoi tipi. Non bisogna dunque fermarsi al prim'uscio, in una così acre intemerata ravvisando sol un'insistente condanna del peccato: conviene invece aguzzar bene le ciglia.

IV.

Parte caratteristica dell'episodio è che la sfuriata contro la magia sia messa, e con tanta ostentazione, in bocca a Virgilio: proprio a quel Virgilio che fu tenuto per mago. Sulla fama di lui nei tempi di mezzo il Comparetti scrisse or sono molti anni un lavoro che sta sulla soglia della rinnovata *Antologia*, degno preludio e auspicio al felice risorgimento del periodico che avea fatto onore a Giampietro Vieusseux. Quell'abbozzo fu larva da cui si formò il bel libro apparso nel '72, che, largamente diffusosi in Italia e fuori e tradotto pure in altra lingua, giovò assai, non men che a illustrare la fama dell'antico poeta, ad allargare quella del nostro filologo. Anche all'intelligenza del Virgilio dantesco la nobile fatica sua avrebbe sempre conferito, pur quando alla Commedia ei non avesse avuto l'occhio fin dal principio, e non vi avesse poi consacrato due capitoli dell'opera definitiva, accolti con manifesto entusiasmo da coloro che attendono di proposito a Dante e alle lettere italiane. Ormai sarebbe impresa vana, vanissima per me che già la tentai (1), il riassumere ciò che da quegli studii risulta circa la formazione del personaggio di Virgilio nella fantasia di Dante, e indicare quali elementi del tipo tradizionale questi accogliesse, quali ne respingesse, quali vi aggregasse di nuovi. Ci basti ricordare che dall'amoroso pensiero dell'altissimo poeta e primo precursore del Rinascimento il maestro uscì in gran parte purificato della scoria medievale, e specialmente della volgare aureola di mago. Quest'ultima asserzione parve ad uno studioso (2) non così vera a un puntino; e nel vanto che Virgilio si dà d'aver tratto i discepolo fino all'Eden «con ingegno e con *arte*», nel distrarre Cerbero con le due manate di terra, nel getto della corda con

(1) *Saggi critici*, p. 323 sgg.
(2) G. Finzi, *Saggi danteschi*, Torino, 1888, p. 135 sgg.

cui fa venir sù Gerione, come in qualche altro lieve tratto, credè doversi riconoscere un che di taumaturgico, una pallida eco della leggenda popolare. Non più mago dunque, ma, come ebbi a esprimermi altra volta esaminando codesto concetto (1), *magoide*. Sennonchè neppur questo mi par da consentire, o solamente in tal senso da ridurre a question di parole la divergenza fra il Comparetti e il suo egregio contradittore, o perfin da ribadire l'opinione del primo. La sapienza attribuita a Virgilio, la sua funzione di simbolo della ragione umana e filosofica, la chiaroveggenza che ha comune con ogni altra ombra, l'esperienza acquistata di tutto l'Inferno in un anteriore viaggio, l'aiuto soprannaturale che gli vien da Beatrice, bastano a spiegare la sua relativa disinvoltura e la franchezza onde pon mano a certi espedienti. Ma se in tutto ciò si volesse ancor vedere una cotal aria di magia benigna, stinta di ogni color cupo, sarebbe essa o una inconscia reminiscenza del Virgilio della leggenda, o meglio una intenzionale correzione che Dante ne avrebbe fatta.

Vediamone qualche prova. Il modo onde Virgilio accheta le « bramose canne » è una reminiscenza di un fatto simile dell'Eneide, dove la Sibilla sbarazza sè ed Enea del mostruoso cane, dandogli un'offa melata e piena di sughi magici, *medicatis frugibus*, che lo addormentano. Ma appunto in ciò risalta chiara e significativa la differenza, chè il Virgilio dantesco ricorre invece ad un pasto che non ha nulla di magico nè di ricercato. Se qui da noi nessun cane lo troverebbe di suo gusto, la facile contentatura di Cerbero è più che sufficientemente giustificata dalla qualità soprannaturale sua e di quel mondo, oltrechè dalle ragioni allegoriche per cui il guardiano e simbolo dei golosi deve esser pronto a ingozzare ogni specie di cose, lasciando ogni ufficio non appena vi sia da divorare e da intendere a ciò che *solo* gli sta veramente a cuore. Il che a un buon milanese richiamerebbe forse un personaggio foggiato da una ben diversa fantasia (2).

Meglio ancora si ritorce quel luogo del canto IX dove Vir-

---

(1) *N. Antologia* del 1° settembre 1888, p. 125.

(2) Che in quant ghe dan el nomm de Fraa Condutt,
L'è perchè l'è on porcon *che bocca tutt*.

gilio tocca del viaggio che, poco dopo la sua morte, fu altra fiata costretto a far dal Limbo alla Giudecca per effetto d'uno scongiuro della maga Eritone; della quale narra altre prodezze Lucano, e che fu quasi contemporanea del poeta di Mantova. Il dantesco rapporto corso tra lui e la donna tessala rivolse il pensiero di parecchi chiosatori alla magìa virgiliana; ed a scorgere una stretta connessione tra le due cose persiste, pur dopo un sagace accenno del Comparetti, il suo critico sopraindicato. La cosa un po' si capisce. Nella necromanzia dell'undecimo dell'Odissea, prescritta da Circe, benchè altre ombre Ulisse evochi e ascolti, la sola però che prima d'ogni altra e con mezzi speciali deve richiamare, la sola da cui possa ottener la predizione del modo onde tornerà ad Itaca, è quella dell'indovino Tiresia. Così, nel terzo del Furioso, è lo spirito di Merlino che dal suo sepolcro predice a Bradamante, accolta ivi dalla maga Melissa, il divino volere ch'ella si disposi a Ruggiero, per dare origine a una progenie di marchesi, duchi e imperatori. Siffatti ricordi, vivi come sono nell'animo degli studiosi, devono a prima fronte suscitare il sospetto che a Virgilio la maga ricorresse come ad un collega, quasi egli fosse il Tiresia di quella Circe, il Merlino di quella Melissa. Ma un po' di riflessione manda in fumo codesta idea. Che i maghi evocassero ogni maniera di ombre e non quelle soltanto d'altri maghi, è cosa sì ovvia che non ha bisogno di dimostrazione: Dante stesso lo lascia intendere avvertendo di Eritone « che richiamava l'*ombre* ai corpi sui », che è l'*ad me redeuntibus umbris* di Lucano. In questo caso particolare, poi, tutto dimostra che quel primo sospetto è assolutamente fuor di posto. S'incomincia da questo, che l'ombra di Virgilio non è qui evocata perchè faccia una predizione, anzi non è nemmeno richiamata essa al suo corpo, ma unicamente spedita in ostaggio alla Giudecca per il tempo che dura l'assenza colà d'un traditore evocato da Eritone. Un pegno di cotal genere era, si vede, richiesto da qualche legge infernale; che, per quanto non sia formulata nè in alcun altro luogo del poema trovi applicazione, è però necessariamente sottintesa, ed ha una certa analogia con l'altra inversa di taluni traditori, come frate Alberigo e Branca d'Oria, i cui corpi seguitano a vivere animati da un demonio che ha surrogato il loro spirito già innanzi morte precipitato nell'abisso. L'idea di fare a Virgilio il sopruso di

mandarlo a domicilio coatto presso Lucifero, dovè affacciarsi alla maga per una ragione semplicissima e quanto a lui delle più innocenti: era un uomo celebre, mancato di fresco, tra il compianto universale; sicchè dei morti era il più in vista, quand'anche egli non avesse poetato sull'Inferno e non fosse stato per ciò pure, come oggi direbbesi, l'uomo della situazione. Per trarre un esempio da follie moderne, chi sa quante volte i nostri spiritisti, allorchè era recente la morte di Garibaldi o di Pio nono, avran tirato in campo quei due generosi a edificazione dei loro iniziati! Se Virgilio non osa addirittura maledire quella sua gita, tutt'altro che di piacere, gli è che per essa soltanto trovasi ora in grado di dire allo spaventato alunno:

Ben so il cammin, però ti fa securo.

Ma una traccia di risentimento resta nell'epiteto di *cruda*, che, seguitando gli epiteti e la narrazione di Lucano, dà ad Eritone, verso la quale insomma si atteggia a vittima.

Tutto ciò finisce con esser abbastanza chiaro a chiunque mediti le nostre terzine, ma acquista la più splendida evidenza se, come sempre bisognerebbe fare in simili casi, ci riconduciamo alla lor fonte medesima: il sesto libro della Farsaglia, di cui la più gran parte narra, con la solita esagerazione, le gesta della maga. Quivi colei fa terribile uso e scempio di tutti i morti, senza che fra questi si parli giammai di maghi. Che la guerra potesse allontanarsi da Filippi, le parrebbe per sè la più grossa sventura, e a impedirla mette in opera tutta la sua sterminata potenza magica, non sapendosi rassegnare a perdere il bel bottino che se n'era ripromesso. Poichè già pensava alle morti e al sangue che avrebbe avuti a sua disposizione, ai regii cadaveri da ridurre in brani, alle italiche ceneri e alle nobili ossa da rubare, ai tanti mani da conquistare, e tutte le sue preoccupazioni erano in risolvere che pezzo avesse a involare del corpo di Pompeo, che membra di Cesare (1). Quando Sesto Pompeo

(1) Tot mortes habitura suas usuraque mundi
Sanguine: caesorum truncare cadavera regum
Sperat, et Hesperiae cineres avertere gentis
Ossaque nobilium, tantosque adquirere manes.
Hic ardor solusque labor: quid corpore Magni
Proiecto rapiat, quos Caesaris involet artus (583-8).

va a consultarla circa l'esito della guerra civile, ella intende subito a scegliere tra i cadaveri giacenti sul campo di battaglia qualcuno che meglio si presti, rianimato da lei per un momento, a narrare con chiara voce l'avvenire; e perciò vuole uno allor allora morto, tiepido tuttavia, con organi vocali intatti (1). L'anima del giovane soldato da lei prescelto, che aveva visto appena l'Acheronte e raccoltivi i pronostici di Mario, di Silla e degli altri morti celebri di entrambi i partiti, recalcitra a rientrar nel suo corpo, e ce ne vuole per indurvelo! A farlo parlar volentieri gli promette tal seppellimento da porlo per sempre al sicuro contro nuovi scongiuri magici (2). Dal fosco racconto adunque vien fuori una truce donna, che fa assegnamento sugli uomini illustri e sui trapassati da poco, e della quale gli spiriti da essa adoprati appaiono strumenti involontarii ed innocenti; e di lì trasse Dante il filo a ordir la sua piccola tela. A molti è piaciuto di credere che il viaggetto del maestro ei lo raccattasse dalla tradizione, ma nessuno ha dato di ciò la menoma prova; e nemmen si capisce di che specie di tradizione dovrebbe mai trattarsi, poichè l'aneddoto è in certi suoi elementi troppo classico per poterlo attribuire al medio evo. Invece a noi par manifesto che dal poeta latino prendesse ispirazione a foggiar lui la storiella, e che in quello si trovi anche il germe quasi impercettibile della legge finta da Dante, per la quale la Giudecca non manda fuori una sua ombra senza ricevere un ostaggio. Giacchè Lucano dice, che a rianimare tutti i morti ch'eran sul campo, così che gli eserciti redivivi tornassero di nuovo alla pugna, Eritone non poteva menomamente provarsi, chè ne sarebbero andate di mezzo le leggi d'abisso (3). A inventar codeste cose, o, s'altri vuole, ad appropriarsele, Dante fu certo condotto da due ragioni: di fingere un plausibile pretesto onde la sua guida si trovasse già esperta del viaggio, e d'insinuare come il preteso mago fosse stato lui all'occorrenza zimbello d'una vera

---

(1) Ut modo defuncti tepidique cadaveris ora
Plena voce sonent; ne, membris sole perustis,
Auribus incertum feralis strideat umbra (621-4).

(2) Ut nullos cantata magos exaudiat unda (767).

(3) Si tollere totas
Tentasset campis acies et reddere bello,
Cessissent leges Erebi, monstroque potenti
Extractus Stygio populus pugnasset Averno (633-6).

maga. Zimbello pur se, non per ostaggio, ma da semplice messaggiero fosse ito laggiù; e *per trarne* si riferisse non direttamente alla maga ma a Virgilio. Ei dice che di rado incontra che uno del Limbo scenda giù. *Di rado*, ma *incontra*, e lui appunto c'era stato per opera di Eritone.

V.

Ebbene, nel ventesimo canto è come svolto e largamente intonato il motivo di cui il primo accenno spunta nella mormorazione dinanzi alla città di Dite. Nella bolgia dei maghi il poeta si creò un'occasione ben più appropriata e solenne, di protestare contro il deturpamento del verecondo suo duca, mettendo, con uno de' suoi soliti trovati, in bocca a lui stesso la protesta, dopo averla in modo abilissimo provocata. Egli è maestro nell'uso nobilmente estetico di quell'artificio che, quando altri lo volge a intenti pratici, si dice trivialmente cavar la castagna con la zampa del gatto. E, com'è pur consueto in lui, una medesima finzione gli giova contemporaneamente a più fini e torna da tutti i lati conveniente. La pena immaginata per gl'indovini non potrebb'esser più acconcia, come niente è più naturale che essa ecciti quanto nessun'altra la pietà di chi non avea mai veduto nulla di simile e nemmen sapeva che peccatori fossero questi; ma riesce insieme mirabilmente spontaneo che la sua pietà serva di pretesto a rappresentar Virgilio come tutt'altro che amico della magìa. La quale anzi gli è, si vede, così ostica, che non sa condannarla senza impeto e intolleranza. Dove esclama: « ancor se' tu degli altri sciocchi? » par che gli sien salite le vampe al viso. E, dopo quel crudo verso dove impone come dovere il non aver pietà, ripiglia il tono interrogativo: « Chi è più scellerato...? » Ebbi già altrove ad osservare una cosa che comunque si spieghi mi par degna di nota, cioè che nella Commedia è fatto un uso assai parco della interrogazione oratoria. Ne sarà causa, in parte almeno, lo sciupo che vi si dovè fare delle interrogazioni vere e proprie, e l'eccesso monotono che ne sarebbe conseguito se vi si fosse data quella forma anche a pensieri che non la esigono necessariamente. Ma il fatto è certo, e la profusione che in questo luogo v'è di figurate domande costituisce un altro segno di calore passionato. Ti vien da credere che Virgilio non ignori la medievale calunnia, e il sangue gli ribolla alla vista di quel gentame, e sia preso dalla

smania di gridar che con esso non ebbe mai nulla a spartire. Col traditore Alberigo e con Bocca è Dante che perde le staffe, e, quasi avesse fatto troppo tesoro della lezione del maestro, non solo non ha pietà, ma si fa crudele, manesco, ingannatore. Chi sa, in quella vita di parteggiamenti e di vincoli faziosi, in cui la fedeltà alla parte, al parentado, al comune, sembrava il maggior dovere dell'uomo e rendeva obbligatoria anche la vendetta, il tradimento doveva fare, benchè frequente, un'impressione così forte e odiosa, da non dar luogo al più lieve impulso di perdono o di pietà. Nè può esser caso che nel pozzo dei traditori, dove il cittadino di Firenze dà in tante smanie, il poeta dei felici tempi di Augusto, pur lasciandolo fare, non riveli alcun suo sentimento e resti spettatore taciturno, prendendo un lungo riposo dalle molte parole dovute spendere, presso all'orlo di quello, coi giganti; i quali appartenendo tutti, eccetto uno, alla mitologia greca, eran proprio materia buona per lui. È vero che in tutto il lago dei traditori non son notati che personaggi moderni, specialmente toscani, e il solo più antico fra tutti è pur sempre un personaggio del medio evo, il figlio di Artù; ma appunto è cosa piena di significato che di nessun pagano si tocchi, che potesse richiamare l'interesse e la parola di Virgilio. O meglio, due antichi vi sono pure, all'ultimo momento: Bruto e Cassio, in bocca a Lucifero; e per essi e per Giuda il maestro ripiglia a parlar lui. Parimenti, non è un caso che nella bolgia della simonia, peccato tutto cristiano, Virgilio si limiti alla parte di spettatore, contento sì ma niente più che spettatore, della tragica ira di Dante. E che il rione dell'usura, una delle più accese piaghe del medio evo, come il Rajna notò, e della quale, aggiungerebbe forse il povero Imbriani, Dante stesso ebbe di certo a odorare il leppo, sia visitato da quest'ultimo senz'alcuna compagnia; e non vi sien segnalati che quattro moderni, due fiorentini cioè ed un padovano, che prenunzia la dannazione di un altro suo cittadino.

Codeste cose chiariscono di rimbalzo il gran significato che deve avere il fatto, che avanti ai maghi sia solo Virgilio a uscir così dai gangheri, anzi sia il solo a parlarne. In Malebolge un'altra rimenata fa egli a Dante, là dove presta troppo orecchio al diverbio fra maestro Adamo e Sinon greco; ma non c'è paragone! Lì non si *rissa* col suo devoto, benchè a parole dica

d'esserci andato vicino, e subito la poca ira gli cade. Gli è che in quel luogo la paternale non ha altra vera ragione che la fine malizia dello scrittore, il quale ha bensì ceduto alla tentazione di rappresentare a così vivi colori una scenetta pettegola fra i due dannati, ma vuol prevenir la possibile critica dei lettori, ch'egli ci abbia sguazzato dentro soverchiamente. È una di quelle uscite a cui ricorse poi così di frequente il Manzoni, tirando ogni tanto in ballo l'Anonimo od affrettandosi a far lui, per rintuzzarle di sbieco, le osservazioni che fiutava poter esser mosse dal lettore, com'è nell'esordio del capo XXVI.

Adunque non mi sembra audace l'asseverare che lo scoppio dell'acerba massima giusto nella bolgia quarta è in diretto rapporto con la rinomanza magica di Virgilio. S'aggiunge che in tutto il canto egli campeggia così che saremmo tentati a dire esser questa la sua beneficiata. Parla a distesa, e senz'aspettar domanda, dei maghi dell'età mitologica e classica, o ricordati nelle sue opere, o cantati da Ovidio, da Stazio, da Lucano; cita con insolita spontaneità e loquacità l'Eneide, l'*alta* sua *tragedia*, compiacendosi che il discepolo la sappia *tutta quanta;* sdottora anche su tre indovini del secolo decimoterzo; e dall' aver additata Manto trae opportunità per descriver la plaga ove siede la sua Mantova e narrar l'origine della città, e fa ciò con tanto gusto e così largamente che Dante è costretto quasi a interromperlo per ricordargli che il suo vero desiderio è d'essere informato sui più notevoli tra i peccatori di quella bolgia e ad altro non ha ora la testa:

Chè solo a ciò la mia mente rifiede.

E lo sdegno di Virgilio contro coloro è così insaziabile, che dopo quella fiera condanna complessiva non sa tenersi dal rampognarli alla spicciolata un per uno e ricordare sarcasticamente le loro vicende. Consacra tre terzine canzonatorie ad Anfiarao. e spiega la convenevolezza della pena che con gli altri sopporta:

Drizza la testa, *drizza*, e vedi a cui
S'aperse, agli occhi de' Teban, la terra,
Perchè gridavan tutti: Dove rui,
Anfiarao? perchè lasci la guerra?
E non restò di ruinare a valle
Fino a Minòs, che ciascheduno afferra.
Mira, *c'ha fatto* petto delle spalle:
Perchè volle veder troppo davante,
Dirietro guarda, e fa ritroso calle.

Due terzine dedica a Tiresia, due ad Aronta, due a Manto, oltre poi quelle che spende per Mantova e nelle quali chiama colei *la vergine cruda* e dice che ristette co' suoi servi a far *sue* arti. La figura strana che ha assunto il corpo di lei e che, come necessaria conseguenza della deformazione a tutti quei dannati comune, non aveva bisogno d'essere particolarmente segnalata, si ferma a descriverla con maligna e quasi oscena insistenza:

E quella che ricuopre le mammelle,
Che tu non vedi, con le trecce sciolte,
Ed ha di là ogni pilosa pelle,
Manto fu...

In quasi tre terzine stempera la menzione di Euripilo. Quindi si fa gioco della esilità del corpo di Michele Scotto; e del calzolaio Asdente avverte, con gran sapore,

Che avere atteso al cuoio ed allo spago
Ora vorrebbe, *ma tardi si pente.*

Le quattordici terzine poi concernenti Mantova costituiscono un di quelli che già chiamai componimenti danteschi, racconti cioè congegnati con particolare proposito dal poeta e messi con istudiata opportunità in bocca a colui cui per un qualsivoglia rispetto si riferiscono, come per esempio quello dell'ultimo viaggio di Ulisse o quello del chiuso cristianesimo di Stazio. Alle origini di Mantova non v'è che un magro accenno nel decimo dell'Eneide (198-203), e pochi altri tocchi sulla città e sul Mincio sono in alcuni luoghi delle Bucoliche e delle Georgiche. Il Tommaseo, sempre così solerte in questi richiami classici, li ha messi bellamente in mostra. Ma da tutto il lieve manipolo non resultava che poco; e Dante, ricamatovi sopra un racconto suo proprio, finge che Virgilio stesso glielo reciti, e per tagliar corto su ogn'altra tradizione glielo fa concludere dicendo:

Però t'assenno che, se tu mai odi
Originar la mia terra altrimenti,
La verità nulla menzogna frodi.

Nè qui cadrebbe in concio il sospetto che Dante s'appigliasse

a qualche cenno di Servio, che solo riferisce una ben diversa leggenda, secondo cui Mantova, fondata da Torcone fratello di Tirreno, avrebbe tratto il nome da *Manto* significante in etrusco il padre Dite. Sennonchè nemmeno con gli scarsi e non tutti chiari ragguagli dell'Eneide consuona la narrazione foggiata da Dante, la quale in più d'un punto mira evidentemente a correggerli e ritoccarli. Ad essi è rivolta soprattutto l'emendazione, e, giusto perchè il nuovo insegnamento storico della Commedia era molto diverso da quello dell'Eneide, Dante fa che sia Virgilio stesso a operare la sostituzione, opponendo in certa maniera il Virgilio ombra al Virgilio poeta. Proprio come farà poi con Stazio.

Nel poema latino Mantova è fondata da Ocno, figlio del fiume Tosco e della fatidica Manto, e prende nome dalla madre del fondatore:

Qui muros matrisque dedit tibi, Mantua, nomen;

e la popolazione non v'era stata d'una sola stirpe, prevalendovi però l'etrusca. Or di seme etrusco Dante non parla affatto; tace di Ocno e di suo padre Tosco; lascia, come Stazio, *vergine* Manto; e dell'aver essa dato il nome alla città assegna tutt'altra ragione. Dice che Manto, distaccatasi da Tebe dopo la morte di suo padre e peregrinata gran tempo per lo mondo, venne finalmente in Italia, dove, passando per il territorio paludoso presso il Mincio, adocchiò la terra che era nel mezzo del pantano incolta e disabitata, *d'abitanti nuda,* e per fuggire ogni consorzio umano ristette lì, senz'altra compagnia che de' suoi servi, e quivi morì. Posteriormente, gli uomini sparsi per quella plaga, avvedutisi che il luogo dove prima era ristata Manto era ben forte

Per lo pantan ch'avea da tutte parti,

vi si accolsero e vi fondarono una città, che, solo per esser sorta sopra le morte ossa della indovina, chiamarono Mantova, *senz'altra sorte;* cioè senza ricorrere a que' sortilegii che si solevan consultare nell'atto di denominare una città nuova, qui equivalendo, pare, a un sortilegio la presenza in quel posto della morta maga. Il nome insomma, il nome soltanto, ebbe che fare con costei, non già il sangue cittadino; nel quale, stando

invece all'Ocno dell'Eneide, ella sarebbe entrata per qualche cosa. La variante dantesca introduce così una differenza piuttosto notevole, e con la netta distinzione tra il nome e la stirpe contribuisce forse a tagliar il Mantovano interamente fuori da ogni larva di ereditaria stregoneria. La sostituzione non solo è coonestata con l'esser fatta da Virgilio stesso e conclusa da lui con parole decisive che smentiscono l'Eneide, ma è ribadita con la espressa accettazione che Dante ne fa dicendo: « maestro, i tuoi ragionamenti », i presenti s'intende,

> Mi son sì certi e prendon sì mia fede,
> Che gli altri mi sarian carboni spenti.

Gli altri, letteralmente, all'apparenza, vuol dir « quelli degli altri », ma realmente, come per graziosa ironia, vien a dire « gli altri che facesti nel tuo poema »; e i *carboni spenti* son proprio quei versi dell'Eneide che la presente ritrattazione di Virgilio aveva smorzati. Con questa specie di ricevuta che Dante sottoscrive, ei viene a darsi l'aria di ubbidire docilmente al maestro, dove non ha fatto che correggerlo rifacendogli il latino in bocca. In sostanza, col travestire il racconto virgiliano, ei non fece che ricorrere a un procedimento assai familiare e simpatico allo spirito medievale; e ciò spiega la facilità con cui potè averne il pensiero e non sentirne lo scrupolo. Ma se i travestimenti erano di moda, quel che ci dovè mettere certo di suo fu una intenzione riposta.

Son cose sottili, ma di sottilità Dante non mancava! E del rimanente, una più una meno, il canto è tutto una passionata, pertinace, instancabile, quasi pettegola persecuzione, del Virgilio dantesco contr'ogni cosa o persona che sapesse di magìa; e ciò come potrebbe non esser fatto ad arte? Tra le altre vessazioni, queste ombre hanno anche quella di non dir una sola parola. Virgilio ne tronca preventivamente la necessità col suo bello sproloquio. Di poche altre specie di dannati Dante non sa che voce abbiano: dei vili dell'Antinferno, degl'immersi nella riviera di sangue, dei ghiacciati della Giudecca; a tacer di altri, per esempio gli accidiosi, sui quali ci sarebbe da distinguere. Ad alcuni chiosatori il silenzio dei maghi par che derivi dalla contorsione del corpo, che renda impossibile il formar parole; ma

è una ragione che non tiene in questi regni eterni, dove le condizioni del reale son così liberamente modificate. Parla Bertran dal Bornio! Invece questo non esser degnati nemmen di una domanda, sarà un altro segno di ostentato disprezzo.

È cosa non indegna di nota, e la notò l'Imolese, che nell'Inferno dell'Eneide i maghi non son punto ricordati. Non è questa una ragione perchè nelle parole onde il XX canto incomincia:

Di nuova pena mi convien far versi,

il *nuova* s'abbia a intendere, come il chiosatore insegna, per estranea all'Eneide: *numquam ficta per Virgilium*. Qui significa un'altra pena oltre le già descritte, come in *nuovi tormenti e nuovi tormentati* (1); o tutt'al più si potrebbe giungere a quel senso più raro e che spesso mal si discerne dal precedente, di « straordinario, inaudito », come nel *nuovo ed aperto* giudizio che è invocato sul capo dell'imperatore tedesco. Ma quel che importa è che l'assenza dei maghi dall'Inferno virgiliano aumentava a Dante la necessità di far qualcosa di grosso per iscagionar il maestro da una taccia medievale che non trovava smentita nelle opere di lui. In queste anzi v'era peggio che un tal fatto puramente negativo: c'era piuttosto abbondante l'espressione di cose magiche. L'ottava egloga quasi non fa che esporre incantesimi amorosi, e accenna a Medea, a Circe, alla necromanzia *(saepe animas imis excire sepulcris vidi);* e tutta la cerimonia riesce ben all'intento, di richiamare Dafni. Nel quarto dell'Eneide Didone ordina tutto un apparato magico, e una sacerdotessa del mestiere venuta dall'estremo occidente d'Africa fa sue invocazioni e riti. Dice bensì Didone di accingersi con ripugnanza a tali cose *(magicas invitam accingier artes)*, con manifesto riguardo del poeta alla proibizione che in Roma n'era allora fatta, e in realtà non vi si accinge se non per coprire il suo vero disegno, d'uccidersi; ma tanto la descrizione c'è. Oltrechè poi nel sesto libro l'orrenda e santissima Sibilla, che è tanta parte del fatale andare d'Enea al regno dei morti, ossessa dal nume dà in furiose smanie, e per condur lui laggiù

(1) Cfr. XIV 7, XVIII 22; Purg. II 54.

deve ricorrere a procedimenti di carattere magico, un dei quali ci venne testè ricordato. Tutto questo, benchè si riduca a semplice rappresentazione oggettiva e poetica, metteva Dante in maggior impegno di attribuire al suo duca tali atti e parole da tagliar corto con ogni sospetto di condiscendenza verso qualsivoglia forma di magiche frodi.

VI.

Ogni cosa è qui rivolta a lumeggiare l'ostilità di Virgilio verso quella turba con cui era stato da rozze fantasie stolidamente imbrancato. Un'altra delle sue il medio evo n'avea fatta col Mantovano, scorgendo nella quarta egloga una conscia profezia della prossima venuta del Redentore. Ma, se al colto spirito di Dante non era sfuggita la troppa ingenuità della cosa, il travestimento però, come tutt'altro che calunnioso, anzi come soverchiamente nobile e purificatore, non aveva eccitato in lui alcun superbo fastidio. Onde a purgarlo di questa che non era una macchia, a rendere meglio conforme alla storia la figura del maestro, usò d'un artificio che giustamente il Comparetti dice profondo e delicatissimo: facendo che Stazio narri a Virgilio d'aver egli interpretata l'egloga come un inconsapevole presentimento del cristianesimo, e lo paragoni lepidamente a chi di notte porta un lume dietro e rischiara agli altri la via che per lui resta oscura. Ben altro e più violento artificio occorreva a dissipare la fola della magia. Contro questa è fatto insorgere Virgilio medesimo, che non sembra più lui! Non basta che con una reminiscenza poco evangelica dell'Evangelo di Matteo (XV, 16: *adhuc et vos sine intellectu estis?)* abbia regalato altrui dello sciocco; dà ad un dogma spietato la forma di una tagliente antitesi, martellandola pure con quel *ben* aggiunto a *morta*, e poscia, quasi a giustificar la sua collera con un raziocinio, che rincara la dose, chiede concitatamente:

> Chi è più scellerato di colui
> Ch'al giudizio divin passïon porta?

In questi ultimi anni fu messa in campo una nuova chiosa, per cui l'imperiosa interrogazione non riguarderebbe Dante e la sua troppa sensibilità, ma quei peccatori stessi e la loro colpa,

dicendo insomma: chi fra i rei d'Inferno è più scellerato dell'indovino, che rivolge la sua passione al giudizio stesso di Dio, volendo preoccupare il futuro che è nell'abisso del suo consiglio ed a lui riservato? Con questa parafrasi ci libereremmo dalla contradizione, in che, stando alla chiosa vulgata, cadrebbe Virgilio considerando qui come ribellione a Dio quella pietà per le pene che in altri cerchi ha permessa e sentita. Può, è vero, sembrare a prim'aspetto che s'incorrerebbe in cambio in una contradizione diversa; vale a dire che Virgilio dichiarerebbe massima e insuperabile la nequizia degl'indovini, che pur hanno sotto di sè altre sei bolge e tutto il cerchio nono. Secondo lo schema penale dell'Inferno e la definizione che in Cocito sarà data dei traditori, deve per forza ammettersi che proseguendo la discesa verso Lucifero si troverà gente più ria degl'indovini. E sta bene; però *scellerato* non è perfettamente lo stesso che *reo*. Solo un'altra volta ricorre nel poema, per l'incestuosa Mirra, sicchè a determinare il preciso significato dantesco non abbiam grande aiuto di passi paralleli; ma in latino egli è il più prossimo sinonimo di *empio* e un de' più diretti contrapposti di *pio* e di *sacro*. Or si ricordi che Capaneo e gli altri violenti contro Dio sono appena nel settimo cerchio, e da ciò, come forse pure dal trovarsi Farinata e gli altri eretici al principio della città di Dite, è lecito argomentare che i gradi di empietà del peccato non coincidono coi gradi della reità. Il traditore non offende che il suo simile, a Dio reca un'ingiuria soltanto indiretta, eppure egli è più nero di chi direttamente fa forza nella Deitade. Bene quindi quadrerebbe che Virgilio dicesse che niuno è più empio (non già più reo) dell'indovino che vuole strappare il futuro dalle mani stesse di Dio. Ciò nonostante, la nuova chiosa non è plausibile. In fondo, chiunque vi ricorra v'è soprattutto sospinto dalla ripugnanza che fa a noi moderni l'ingoiarci un *passione* per *compassione*. Ma questo era allora un uso semplicissimo; e d'altra parte *portar passione* per *voler sapere* o *scrutare* è tutt'altro che semplice, anzi è una stiracchiatura. Quel ch'è più, quando Virgilio scatta a quel modo, Dante non sa ancora che coloro siano gl'indovini, e Virgilio che non gliel ha detto non può pretendere da Dante una estimazione qualsivoglia circa la gravità o empietà del loro peccato. Ond'è che la vecchia interpretazione «è la peggior delle em-

pietà l'aver compassione d'un castigo di Dio », resta sempre la più giusta e piana.

Sia com'esser si voglia, o che lo *scellerato* vada all'indovino, o che ricada sul povero alunno, così da importare un'affermazione esorbitante che Virgilio non potrebbe metter d'accordo col suo contegno compassionevole in altri cerchi, il certo è che, e nell'un caso e nell'altro, contribuisce a mostrar lui in preda a una concitazione febbrile. Se pretendesse davvero che Dante avesse indovinato che quelli erano gl'indovini, mostrerebbe ancora più d'aver proprio perduta la bussola.

Ma v'è luogo ancora a domandarsi: del fine a cui la tanta foga deve riuscire, è Virgilio uno strumento inconsapevole, o il poeta ne ha trasferito in lui stesso il chiaro proposito ? In altri termini: Dante mette nel maestro una semplice avversione naturale contro la magia, mostrando la quale egli si lavi senza saperlo della taccia d'averla coltivata; ovvero sottintende che nel mondo di là gli sia giunta voce dello strazio fattosi quassù della sua fama, e ne sfoghi il risentimento pigliandosela coi suoi pretesi colleghi, e così di sbieco se ne scagioni ? Certo, di quella sua falsa nomea ei non dice verbo, ma il dignitoso silenzio può esser un effetto e un'altra bella prova del suo disdegno. Neanche di sè Dante dice mai di sapere che la baratteria gli fosse tra le altre cose imputata nella condanna all'esilio , ma mostra il suo animo verso quel peccato conciando i barattieri in modo che non si potrebbe peggio, nei due canti a questo successivo.

Duole il vedere che un interprete come l'Imolese sia uscito così fuor di carreggiata, col farneticar che qui Dante si accori pegl'indovini perciò ch'egli stesso nella Commedia, *in libro isto,* ha preteso più volte di predire il futuro; e che Virgilio sia così pronto a redarguirlo perchè egli stesso era stato ancora più dedito a questa vanità della divinazione, *sicut patet clare maxime libro Georgicorum,* ed ora s'accorgeva d'avere spesso mentito. Il Talice, non serve dirlo, gli va appresso; e poichè la profezia del Veltro è in bocca al duca, crede che egli seguiti a strologare anche nel viaggio. Fermarsi a dichiarare come le profezie della Commedia nulla abbiano di comune con la magia sarebbe un'ingenuità pari a quella del Landino, che a tal proposito protesta che invece Dante « fu reale matematico, la quale scienza nessuno savio mai sprezzò ». Nel nostro episo-

dio la commozione di Dante non deriva che dalla qualità della pena, e Virgilio non vuol altro rapporto con la magìa se non in quanto la flagella.

La sola questione che possa seriamente farsi è quella che dianzi dicevo, se cioè sia attribuita a lui medesimo l'occulta intenzione apologetica. Ed io credo che così sia davvero. Non solo perchè in tal caso la sua collera è meglio giustificata drammaticamente, laddove se non fosse che istintiva parrebbe soverchia ed esteticamente men bella; ma perchè non v'è alcuna ragione che Virgilio sia ignaro della sua rinomanza magica. Lo stato delle cognizioni che nella Commedia è ascritto ai morti, e a lui in ispecie, vuol proprio che egli ne sia informato. In quanto è un'ombra, conosce ormai cose che da vivo non seppe o che son seguite dopo la sua morte. Tardi ha conosciuto il vero Dio, ma ora lo conosce, e sa ch'è uno e trino, e che Cristo è figliuol di Maria. È lui che narra ciò che fecero il biblico Nembrotte e Lucifero e Giuda. È in grado di citare il Genesi e un'opera di Stazio e, indirettamente, Lucano. Benchè in generale propenda ad occuparsi delle cose antiche, lasciando a Dante le moderne, in queste però sa metter bocca. Si mostra al fatto dell'importanza politica di Farinata e di altri Fiorentini. Son sue le parole che negano ogni bontà alla vita dell'Argenti. E, giusto nel canto di cui discorriamo, sa dell'importanza strategica di Peschiera; sa delle tre diocesi convergenti in un punto dell'alta Italia sul quale tutti e tre i vescovi potrebbero aver giurisdizione; e della storia medievale di Mantova ha tanta conoscenza da poter dire:

> Già fur le genti sue dentro più spesse,
> Prima che la mattia di Casalodi
> Da Pinamonte inganno ricevesse...

che è un accenno a cosa accaduta nel secolo decimoterzo. E come conosce i fatti della sua patria, deve saper i fatti suoi. Da ciò gli vien l'ira che qui sfoga, e che, se pecca un po' d'intemperanza, ne ha pur meno di quella che altrove concede a sè stesso Dante col desiderar che Arno anneghi in Pisa ogni persona, anche donne e fanciulli dunque, non s'accorgendo che codesta sarebbe stata empietà maggiore della morte di Anselmuccio: bi-

blico furore, come argutamente notò il De Sanctis. Dante è e si sente sempre poeta; ed ha di questo, per suo o per altrui conto, la sensitiva impressionabilità. Il suo spirito era, sì, non pur versatile ma compiuto: fantasia e raziocinio, ispirazione e dottrina, cuore e intelletto, fede e scienza, poesia e teologia, congiuravano amicamente in lui. Ma non è un caso che il maggior effetto d'una tal congiura fosse un poema.

ANCORA DANTE E LA MAGÌA

I.

Quando il precedente articolo uscì, nè io nè altri avrebbe immaginato che il titolo da me postogli in un senso tutto ideale sarebbe potuto fra non molto comparire anche in cima a un capitoletto biografico. Il professore Iorio dapprima, dipoi il dottor Passerini, stamparono un singolare processo (1), al quale da ultimo il professor Della Giovanna consacrò un buon articolo, *Dante mago* (2), ove si trovano pure riassunte le cose dette dai predecessori.

Giovanni XXII, come Clemente V, si dilettò di scienze occulte; e temendo i malefizii degli occultisti, che l'avean preso di mira, non solamente si munì di talismani, ma ordinò molti processi. Una cospirazione fu ordita da un suo cappellano e commensale, insieme con un medico ed un barbiere, per avvelenare lui e alcuni cardinali; ma fallito il tentativo, i congiurati fecero fabbricare, come il papa racconta in documenti del 1317 e 18, immagini di cera rappresentanti lui e i cardinali *(ymagines cereas fecerunt sub nostro et ipsorum nostrorum fratrum nominibus confici)*, per potere con arti magiche e incantesimi diabolici, operando sulle immagini, distruggere la vita degli effigiati. Veleno e immagini vennero in potere del papa, che poi s'ebbe dalla contessa di Fox il dono d'un corno fatto a guisa di manico di coltello e fornito della virtù di scoprire in un cibo il veleno (3).

Di un altro processo, svoltosi in Avignone contro Matteo

---

(1) Cfr. Scherillo, op. cit., p. 216-7.

(2) *Rivista d'Italia* del 15 maggio 1898.

(3) Cfr. L. Fumi, *Eretici e ribelli nell'Umbria dal 1320 al 1330*, Perugia 1899; e le recensioni del Tocco nell'*Archivio Storico italiano* XXIV, 410 sgg., e del Pintor nel *Bullettino* VII, 221 sgg.

e Galeazzo Visconti, restano due atti nell'Archivio vaticano, rogati nel 9 febbraio e nell'11 settembre del 1320; e son essi che, trovandovisi il nome di Dante, han dato luogo alle pubblicazioni più su menzionate. Ecco, ancora una volta, quel che dai due atti risulta. Nell'ottobre del 1319 il milanese Bartolomeo Canolati fu richiesto da Matteo d'incantare una statuetta d'argento raffigurante il papa, per affrettargli la morte. Vi si rifiutò, dicendosi ignaro dell'arte; ma il Visconti insistè, sapendo com'ei possedesse il *zuccum de napello* occorrente per suffumigare la statuetta. Rispose d'aver buttato via quel succo per ingiunzione di un frate, sicchè il Visconti lo licenziò, minacciandogli la morte se avesse fiatato sulla faccenda; e chiamò il veronese Pietro Nani, che par si prestasse a far l'incantesimo. Intanto il Canolati, che dal fiatare non s'era astenuto, fu chiamato ad Avignone, e nell'interrogatorio del febbraio 1320 attestò codesta roba. Reduce a Milano, vi fu torturato onde svelasse la ragione della gita avignonese. Sennonchè, essendo riusciti inutili gl'incantesimi del Nani, Galeazzo, sperando miglior fortuna di suo padre, ricorse ancora al Canolati, attirandolo con due affettuose lettere e con larghe promesse al suo campo presso Piacenza. Di lì lo condusse un giorno in Piacenza stessa e gli disse: « tu vedi che sarebbe opera di misericordia uccider questo papa partigiano, che favorisce in tutto i guelfi e perseguita i ghibellini. » Avendo il Canolati promesso di pensare al da farsi, il duca lo strinse così: « Sappi che io ho fatto venire qua maestro Dante Alighieri *(Aleguiro)* di Firenze, appunto per questo stesso affare di cui io ti prego ». E lui: « Sappiate che io sono ben contento ch'egli faccia quello che chiedete da me ». E l'altro: « Sappi, o Bartolomeo, che per nessuna cosa al mondo permetterei che il predetto Dante Alighieri ponesse mano a questo negozio o se ne occupasse in qualche modo, anzi non gliene farei parola pur se mi si dessero mille fiorini d'oro, perchè voglio che te ne occupi tu solo, avendo in te molta fiducia ».

Altro non vien fuori dal nuovo atto, del settembre. Or lasciamo stare le considerazioni secondarie, cioè se la postuma ira di Bertrando del Poggetto contro Dante debba in parte spiegarsi con l'impressione lasciatagli da questo processo, in cui egli era uno dei tre giudici; e se sia da credere che davvero

Dante andasse a Piacenza nel maggio del 20, quando Galeazzo v'era accampato vicino. Certo, le parole di costui ci riescono un po' contradittorie; ma poichè eran volte a stuzzicare con un nome celebre l'emulazione del Canolati, e insieme importavano o una solenne menzogna o un solennissimo fiasco, è ben naturale che ondeggiassero così tra il dire e il disdire. Non è impossibile che Dante si trovasse in Piacenza e Galeazzo ne profittasse per consultarlo, ovvero per dar poi ad intendere d'averlo consultato ancorchè non si fossero visti o avessero parlato d'altro; com'è pure possibile che il poeta ci andasse apposta invitatovi, e udita la strana richiesta la respingesse o ad un primo vago accenno tagliasse corto. Le parole viscontee, mentre presuppongono stima per Dante, paion tradire il dispetto d'una palese ripulsa avutane o dell'aver dovuto battere in ritirata dopo tastato il terreno. Ma se invece non eran che menzogna, la tattica del duca sarebbe ugualmente chiara: egli avrebbe prima sciorinato il gran nome per solleticar l'amor proprio del Canolati, ma conseguito quest'effetto e volendo dissiparne altri, che cioè il Canolati gli sguisciasse di mano atteggiandosi a modesto, e lui facesse la figura d'essersi dovuto succiare il diniego di Dante, avrebbe ostentato disdegno per questo e decisa preferenza per l'altro. In ogni caso il discorso, che in qualche sfumatura si potrebbe anche supporre o mal espresso o mal riferito, è sgangherato per signorile artificio, epperò tanto più destro. Ciò che a noi importa è: dunque ebbe Dante riputazione di mago, sicchè potesse altri ingenuamente sollecitarlo per un'opera di magia o maliziosamente dare a intendere d'averlo sollecitato? e quando gli cominciò una tal riputazione?

II.

Allora non era difficile che il dotto passasse per mago, in ispecie se la sua dottrina fosse molto larga e includesse le scienze matematiche e le fisiche; ed è ovvio richiamare gli esempii, da papa Gerberto al Petrarca, che perfin da cardinali era creduto mago. Per il Petrarca il sospetto fu fomentato dal sapersi che era studioso di Virgilio; e per Dante potè valere la stessa ragione, tanto più quando si seppe che quel Virgilio l'aveva condotto nientemeno che a visitar l'Inferno. Nel 1320 la prima

cantica era già divulgata. Nulla di più infernale della magia, sicchè ben s'attagliava la professione magica a chi avea descritto una discesa all'Inferno. La celia o la superstizione, vera o leggendaria che sia, delle donne veronesi che nel color della barba di Dante riscontraron la sua consuetudine col mondo sotterraneo, è psicologicamente analoga al tentativo visconteo di valersi dell'opra o del nome di Dante. Se poi fosse certo che il 20 gennaio del 1320 il poeta ebbe a disputare in Verona sull'altimetria dell'acqua rispetto alla terra, se ne sarebbe ribadita la sua riputazione di naturalista profondo, e da ciò il signorotto avrebbe potuto magari avere la suggestione d'invitarlo al cupo sortilegio, forse considerando che nel ritornar da Verona a Ravenna non gli fosse malagevole far una diversione sino a Piacenza. Ma non occorre strologar tanto; chè, quantunque ben si comprenda l'impressione curiosa arrecataci dalla scoperta del processo avignonese, bisogna in fondo convenire che piuttosto sarebbe strano che un tal poeta non fosse finito col parere prima o poi un mago, a poche o a parecchie persone di rozza fantasia.

Vero è che dal poema stesso saltava sù la prova del contrario, pel trattamento fattovi ai maghi. Ma a ciò molti non avranno badato, soprattutto quando dell'Inferno, di recente apparso, rara doveva essere la conoscenza diretta, intera, precisa, meditata. L'impressione complessiva e la lettura parziale o sbadata, o la indiretta notizia, potevano generare effetti non facilmente superabili da quelli d'un singolo canto. Senza dire poi che un poema ove ogni specie di peccati è punita, scritto da un uomo che nè passava nè si dava per un santo, non poteva costituire la prova sicura che da una singola pecca egli si astenesse. Si sa bene che fra la teoria e la pratica, fra gli scritti e la vita, una cotal contradizione ha più o men luogo, e specialmente certi uomini grossi avran pensato che, come Dante sarebbe potuto incorrere in un atto di golosità nonostante avesse descritta la pena di Ciacco, e sarebbe disceso a qualche adulazioncella verso un ospite potente pur dopo aver tanto insozzato gli adulatori, così il ventesimo canto non gli avrebbe impedito di piegarsi talvolta a far un'operazione magica. Infatti, la decima bolgia non tolse che a Dante venisse attribuito un orribile sonetto che insegna a fabbricar la pietra filosofale.

Ma v'è di più. Quel canto medesimo dava appiglio a farne

credere l'autore, non che esperto di maghi e magie, proclive a quella colpa. Il suo piagnoloso turbamento, di cui Virgilio gli fa così aspro rimprovero, si prestava a tale interpretazione; che difatto si ha, come vedemmo, in Benvenuto, e spunta nella chiosa del Lana: « E qui (l'autore) tacitamente vuole notificare che alcuno tempo fu ch'elli era inviluppato in questo peccato di divinazione, e però pianse con essi ». Interpretazione storta, chè il turbamento riguarda solo, come notammo e torneremo fra poco a mostrare, il modo della pena, non già il peccato, di cui non ancora Dante sa quale sia; ma essa era atta a promuovere o a ribadire il sospetto che Dante pizzicasse di mago, o se non altro a conciliar tale sospetto con la smentita che il canto ventesimo gli avrebbe dovuto dare.

Consento quasi in tutto col Della Giovanna, ma non gli posso menar buona l'esposizione che a lui sorriderebbe dell'*Ancor se' tu degli altri sciocchi?*, quasi dicesse: « non piangere, perchè piangendo potresti lasciar credere d'essere anche tu uno degli altri sciocchi che sono qui, cioè uno di questi indovini ». La comune spiegazione « sei tu pure di quegli sciocchi che si stemperano in compassione pei malvagi puniti? » è la sola plausibile, nè l'*altri* favorisce quell'altra, la quale anzi, se mai, avrebbe voluto *di questi sciocchi*. L'*altri* è naturalissimo come indicazione sommaria di una turba di assenti che in quel momento si affolla nella memoria di Virgilio, e gli aumenta il dispetto che il suo alunno gli fa conducendosi come uno dei *tanti* pusilli che si commuovono a sproposito.

Tiriamo la somma. Non c'è da stupire che il Visconti prendesse o simulasse di prendere Dante per un maestro di magìa. Questi, come scienziato, come studioso di Virgilio, come autore dell'Inferno, e finanche pegli equivoci cui si prestava il suo episodio dei maghi, potè suscitarne la pazza idea in qualcuno. Ma che tale idea fosse largamente diffusa, che nascesse prima della pubblicazione dell'Inferno, che pigliasse gran consistenza, che all'orecchio di Dante giungesse mai o giungesse con irritante frequenza la sconcia novella, non è punto provato nè probabile. Il processo d'Avignone, la baggianata dei due chiosatori, la storiella delle donne veronesi, costituiscono tutto il fascio delle prove; e solo la prima è una prova sincrona. Ci aprono uno spiraglio di luce sinistra, ma non si vede se sia

luce di poche torce o d'un vasto incendio; anzi si vede che quest'ultimo non è da supporre, altrimenti se n'avrebbero più altri rimasugli e indizii. Quanto al dubbio cronologico, cioè se cominciasse prestò a susurrarsi qualcosa, io ritengo sino a prova in contrario che quel poco o tanto di opinione facesse capolino negli ultimissimi anni del poeta. Più giù ne accenneremo un argomento indiretto, e qui ci basti fare un'osservazione. Il dotto, sì, correva allora il rischio d'esser creduto mago, per le ragioni che fin dal principio abbiamo indicate; ma il rischio non è la certezza, e quelle ragioni implicano la possibilità, non il fatto. Larghezza di dottrina, scienza matematica e fisica, aveva Dante mostrata con le opere anteriori, specie nel Convivio, e qualche ingenuo poteva anche aver ammirata o temuta quella sapienza come se odorasse di occultismo; ma solo il poema potè dar qualche corpo all'ombra. Ed è bensì vero che, prima ancora che l'Inferno si divulgasse, il solo sapersi ch'ei v'attendesse avrebbe potuto suscitare qualche voce strana; ma sappiamo noi se lasciò egli mai trapelare che v'attendeva? I pochissimi accenni al poema che leggiamo nelle sue opere anteriori son così vaghi e impalpabili, da non potervisi intraveder nulla di concreto se non quando si vide col fatto a che quegli accenni avessero mirato. Se in privato, ad amici o a protettori, ei confidasse il segreto dell'opera che andava scrivendo, se lo lasciasse in tutto o in parte tralucere, noi non sappiamo; anzi dall' assoluta mancanza d'ogni segno d'aspettazione negli scrittori contemporanei sembra doversi argomentare che il poeta fosse molto riservato. Nulla insomma ci dà facoltà di credere che tre o quattr'anni prima, ignoto ancora l'Inferno, un Visconti qualunque avrebbe osato commettere la sua ducale volgarità.

III.

La mia esegesi del canto dei maghi piacque assai in alcune parti al Comparetti (1); ma un artificio ingegnoso gli sembrò la dimostrazione del mio principale assunto, che l'ira insolita del poeta latino sia qui posta a respingere la sua fama d'astrologo e mago. Pure, in nessuno più che nel Comparetti a-

(1) *Virgilio*, I², 289-90.

vrei dovuto sperare che alla mia tesi fosse apparecchiato grazioso loco. È vero ch'egli aveva scritto (I, 287): « Dante non ne ha tenuto il menomo conto [delle leggende medievali], e non c'è luogo del suo poema in cui pur da lontano Virgilio apparisca come mago o taumaturgo o *si accenni in qualche maniera a quanto si pensò su di lui in tal qualità* ». Ma codesto periodo stava e sta in una bella pagina ove si fa giustizia della opinione, anche per me inammissibile, che nella scelta e negli atteggiamenti di Virgilio come duce del viaggio dantesco v'entrasse in alcuna parte la sua qualità di mago. La mia tesi dunque, benchè suoni contraria alla chiusa di quel periodo, non solo è conforme allo spirito di tutta la teorica del Comparetti, ma scaturisce direttamente da essa: n'è il corollario, l'applicazione finale, il suggello, la controprova. Poniamo che la dizione *in qualche maniera* si fosse trasmutata in un *direttamente* o *scopertamente*, e il discorso avrebbe camminato del pari, pur lasciando un possibile adito o addentellato alla mia tesi, che sarebbe per conto proprio andata incontro al suo qualsivoglia destino. Invece all'illustre autore parve ch'io mi fossi spinto troppo in là col fare quell'ultimo passo, e in una breve nota indicò le ragioni di un tal parere. Mi trovo quindi costretto a difendere quella che mi sembrò e tuttora mi sembra la verità; il che farò con la piena franchezza consentitami, anzi impostami, così dalla riverenza grandissima che serbo al mio antico maestro, come dalla coscienza sicura che non avrei esitato un momento a ricredermi se i contrarii argomenti mi paressero aver efficacia.

Devo incominciare dalle due questioncelle ermeneutiche con cui la detta nota si chiude. Quanto al verso *Qui vive la pietà*... il Comparetti si dichiara per quell'interpretazione che vi scova, dirò così, un latente doppio senso, come di *pitié* e *piété;* ma, non contrapponendo egli alcuna ragione alle molte con cui la sfatai, non mi resta se non di dire francamente che io seguito a ripudiare codesta sottigliezza prevalsa nel nostro secolo, e a tenermi certo della buona e bonaria interpretazione degli antichi.

Quanto poi all'interrogativo *Chi è più scellerato*... il Comparetti escogita una interpretazione nuova: « Iddio essendo per sua natura essenzialmente *azione* o *atto,* inaccessibile a *passione*

ossia all'esser passivo, scelleratissimo è colui che scrutando, come fa l'indovino, il giudizio suo *imperscrutabile*, vi *porta passione*, ossia lo *rende passivo*. Quindi Virgilio riprende e tratta di sciocchi coloro che, come allora Dante, si commuovono dinanzi al supplizio di quei dannati, non intendendo la profonda gravità della loro colpa, che offende Iddio nella essenza sua stessa, tanto che dinanzi ad essi chi vuol esser *pio* non può esser *pietoso* ». Intender così gli giova per meglio avvalorare la tesi sua che tra poco rivedremo, cioè che Virgilio abbia il pensiero rivolto unicamente agl'indovini, non ai maghi.

Or primamente mi par molto dubbio che il poeta potesse credere che l'indovino *renda passivo* il giudizio di Dio. La stessa prescienza divina non muta le cose contingenti in necessarie. Cacciaguida (XVII, 37-42) spiega: « La serie degli avvenimenti contingenti, che accadono nel vostro mondo, tutta è manifesta a Dio, sennonchè l'essere esse previste da Dio non dà loro carattere di necessità, non le muta di contingenti in necessarie; a quel modo che se uno guarda una nave che discende la corrente, non influisce punto sul moto della nave ». È insomma il concetto scolastico: Dio vede le cose perchè sono, non già sono perchè Dio le vede. Ora, se la prescienza divina non basta a legare il libero arbitrio dell'uomo, tanto meno la previsione dell'uomo potrebbe legare l'arbitrio divino e così mutarlo di attivo in passivo. Difatto, a tacer delle profezie di Gioacchino o di qualunque altro o profeta o spirito beato, che si prestano ad altre considerazioni, ma le stesse predizioni delle anime dannate o purganti non attenuano minimamente la libertà dell'azione divina. La differenza sta solo in ciò, che in questo caso è Dio stesso che consente la previsione, mentre l'indovino è lui che per forza *vuol* prevedere, e qui è la sua colpa.

Ma lasciam le finezze teologiche ove potrei io medesimo cader in colpa per inesperienza, e volgiamoci a riflessioni idiomatiche. Portar passione al *giudizio divino* può egli significare « portare o introdurre *la* passione o passività *nel* giudizio divino »? V'è in tutto ciò un non so che di duro, e si sentirebbe il bisogno di qualche parallelo dantesco o riscontro lessicale. Per esempio, *passione* era molto usato nella terminologia delle grammatiche in contrapposto ad *azione*, sicchè fra Giordano nell'applicarlo a senso più generale si richiamò all'uso dei grammatici. Pel senso

meramente logico non trovo che un esempio del Rinascimento, benchè certamente ciò non tolga che il concetto ed il vocabolo dovesse essere abituale alla scuola, e Dante infatti ci almanacchi sopra nel definir la Canzone (*Vulg. El.* II 8).-Pure, è assai notevole che nei pochi luoghi della Commedia ove il vocabolo ricorre non s'esce mai dai soliti sensi psicologici, salvochè vi si gusta un sapore leggiadramente arcaico là dov'equivale al moderno *impressione* (Purg. XXI, Par. XXXIII):

> Che riso e pianto son tanto seguaci
> Alla *passion* da che ciascun si spicca...
> Qual è colui che somnïando vede,
> E dopo il sogno la *passione impressa*
> Rimane, e l'altro alla mente non riede.

Convengo tuttavia che simili scrupoli, per quanto utili e doverosi sempre, non avrebbero gran peso quando il verso in questione si trovasse fra le scolasticherie del Paradiso; ma qui, in una interrogazione oratoria, concitatissima, una lambiccatura di quella sorta mi riesce più che mai inaspettata, incredibile. E ometto anche d'insistere su un punto che giova pur avvertire: se gl'indovini fossero tacciati specialmente d'empietà, il loro posto sarebbe tra i violenti contro Dio, mentre sono tra i frodolenti, cioè son considerati propriamente come impostori. In ciò Dante sarebbe del tutto all'unisono col Petrarca, se con la curiosa storiella degli scongiuri di Eritone non avesse già di fuga mostrato di credere a veri effetti di magìa infernale.

Per contrario l'interpretazione comune e secolare, secondo cui Virgilio col focoso interrogativo non fa che insistere contro la *compassione* di Dante dichiarandola perfino empia, sorge spontanea dalla situazione poetica ed è consentanea alla lingua di allora. Altri han già ricordato dal Boccaccio (nov. 77): « essa in lagrime et in amaritudine si consumava; ma la sua fante, la qual gran *passion le portava,* non trovando modo da levar la sua donna dal dolor preso per lo perduto amante... ». Nella Vita di santa Maria Maddalena si legge: « oimè, Signore mio e maestro dolcissimo, a che ti ha condotto la *passione* delle anime? ». E si trova *sentir passione* per 'provar rincrescimento', *dar* o *darsi passione* per 'sentir sofferenza, impazienza', *venir in passione* per 'affliggersi'. Com'è anc'oggi dell'uso toscano *è*

una passione! che passione!, per 'angoscia, affanno, pena'. Ognuno poi rammenterà il « giusto *giudicio* dalle stelle caggia » (Purg. VI, 100), ov'è proprio 'giusta pena, castigo di Dio'. Nè occorre dire quanto nell'italiano di tutti i tempi sia ovvio *portare odio, rancore, affezione, broncio, invidia, riverenza, rispetto, amore, fede, vergogna* (i tre ultimi son pure nella Commedia) e via via. Sicchè intendere « non sai che lo stemperarsi in compassione o in afflizione per un castigo di Dio è il massimo dell'empietà? » riesce naturalissimo. In qualche antico testo (Buti, Bargigi) si legge addirittura *compassion*, che però suona male *(compà-ssionpó)*. Altra variante, ben più autorevole e diffusa, tanto che potè a lungo far seria concorrenza a quella che oggi prevale, è *passion comporta;* che tuttavia può bene avere il senso di 'ammettere, tollerare, sopportare, soffrire la compassione o l'angoscia: soggiacervi'; e non dovrebbe per forza significare 'ascrivere la passione al giudizio divino'.

Inoltre, contro la chiosa del Comparetti sta un'obiezione pregiudiziale: quella che ho già opposta (pag. 109) all'altra men recente chiosa, di cui la sua non è che un ritocco o correzione. Quando Virgilio investe Dante, questi non sa ancora di che peccato sian rei quegli uomini che vede così contorti; se si sdilinquisce, gli è solo per raccapriccio della loro contorsione e per un senso generico di umana solidarietà: *la nostra immagine!* Virgilio dunque non può rimproverargli di non comprendere tutta l'empietà di quel peccato. Che nella quarta bolgia si avessero a trovar gl'indovini, non risultava dal canto precedente. Nè poteva Dante argomentarlo dallo schematismo del canto XI, ove è detto che nell'ottavo cerchio s'annida

> Ipocrisia, lusinghe *e chi affattura,*
> Falsità, ladroneccio e simonia,
> Ruffian, baratti e simile lordura.

Esemplificazione alla buona codesta, non inventario ordinato e completo. Vi sono omessi i consiglieri frodolenti e i seminatori di scandali. Gl'ipocriti, della sesta bolgia, son qui citati per primi; i falsificatori, della decima, vengono quarti; i barattieri, della quinta, vengon ultimi; e così via. *Chi affattura* (e si badi a questa espressione che più giù ci sarà utile) è in terzo luogo. Delle tre bolge già visitate, solo la seconda era per caso in giu-

sta rispondenza con la monca e saltuaria enumerazione dottrinale. Dante dunque non aveva indizio alcuno per intuire da sè che quei nuovi dannati fossero piuttosto indovini che ipocriti o altro, nè v'era ombra di ragione perchè qui si derogasse alla norma che ogni nuovo peccato sia, d'un modo o d'un altro, categoricamente annunziato. Poichè proprio codesta è la norma, come all'ingrosso ognuno ricorderà, e come con una rapida rassegna verificheremo.

IV.

Degli sciaurati Dante chiede *che gent'è,* e il maestro gli spiega che son l'anime triste vissute senza infamia nè lode e gli angeli nè ribelli nè fedeli, benchè solo dopo aver visto l'autore del gran rifiuto l'alunno gusti tutto l'amaro di quella definizione (1). Della gente smaniosa di passar l'Acheronte chiede *quali sono,* e la lezione, sebbene per qualche particolare intento ritardata, appaga a suo tempo la curiosità. Viceversa nel Limbo, o per tema di nuova riprensione (la prima gli restò fitta nel cuore: X 19-21), o perchè la presenza degl'*infanti* gli è indizio bastevole, Dante si tace; ma Virgilio, che qui ha un interesse personale a parlare, mostra maraviglia di quel silenzio, e si fa a spiegargli minutamente il difetto e la sofferenza dei sospesi. Dubbio può parer l'*intesi* relativo ai peccatori carnali, che però da molti, compreso il Boccaccio, è rettamente interpretato per '*udii* da Virgilio'. È un senso poco meno che tramontato in Toscana, che oggi sa di napoletano e di romanesco; ma gli esempii sovrabbondano fino al Rinascimento, e i molti che il Blanc raccoglie dalla Commedia son quasi tutti scevri di dubbio, e significativa è l'antitesi di Ugolino: « Quel che non puoi aver inteso Udirai ». Nella peggiore ipotesi, ci sarebbe

(1) Ultimamente lo Scarano (*Gli spiriti dell'Antinferno*, nella collezione che abbiamo citato nella nota a pag. 89) ha manifestato alcuni sagaci dubbii circa la persuasione tradizionale che la schiera di Celestino e degli altri che corrono dietro l'insegna sia tutt'uno con quella di cui son da principio accennati i sospiri, i pianti, le diverse lingue e via via; ed ha proposto agli studiosi il quesito se non vi si debba in cambio ravvisare una doppia serie di anime. So esservi chi s'accinge a risponder negativamente e a dileguar quei dubbii, e da altre parti potranno venire considerazioni favorevoli o contrarie. Per me intanto confesso che ho dovuto risolvermi a non abbandonare l'esposizione tradizionale, pur riconoscendo la molta utilità della discussione aperta dallo Scarano.

sempre che il poeta esplicitamente direbbe d'aver fatto lo sforzo d'argomentare da sè che quelli erano i lussuriosi. La *colpa della gola* è proclamata da Ciacco in persona. Tra gli avari e i prodighi, pur dopo vista la loro pena e udito il motto che si scambiano, Dante ha bisogno di chiedere: « Maestro mio, or mi dimostra che gente è questa »; ed egli spiega esser coloro che « con misura nullo spendio » fecero, e il loro motto abbaiar ciò assai chiaramente. Nello Stige, il maestro dice spontaneamente: « Figlio, or vedi L'anime di color cui vinse *l'ira* »; e, descrivendo la situazione dei peccatori sottoposti che non si vedono, con l'*accidioso fummo* abbaia chiaramente al discepolo, se non a certi sordi espositori di lui, che quelli sono gli accidiosi.

La città di Dite, coi gravi e numerosi cittadini, è annunziata dapprima nel suo complesso da Virgilio, appena vi son vicini. Poi subito nel sesto cerchio Dante chiede quali sieno « quelle genti seppellite dentro da quell'arche », e il duca: « Qui son gli eresiarche Co' lor seguaci ». Scesi nel settimo, come s'appressano alla riviera di sangue, il maestro avverte che vi bolle dentro chiunque « per vïolenza in altrui noccia ». Segnala poi con accuratezza il passaggio al secondo girone, cioè alla selva; sennonchè, entrati che vi sono, vi tiene un modo un po' insolito, ed è notevole che ciò sia per una certa preoccupazione di autor dell'Eneide. Vuol far toccar con mano che quant'egli avea narrato di Polidoro trovava bel riscontro laggiù, ossia una conferma al suo *sermone,* alla sua *rima;* e invita Dante a staccare un ramoscello. Però il discorso di Pier della Vigna, anche senza la ripresa con cui dopo spiega la colpa e la pena, basta a pienamente dichiarare che lì sono le anime dei suicidi. Ma si direbbe appunto che in questo girone il poeta latino si ricordi troppo d'esser poeta e scordi un tantino il suo ufficio di pedagogo. Lo farà anche più sul lido del Purgatorio, per via del canto di Casella, come finamente avvertì il Comparetti. Tuttavia per la ricognizione dei suicidi, il contegno alquanto singolare di Virgilio non ha alcun cattivo effetto, e solo può sembrare che n'abbia circa quegli altri peccatori che corron per la selva inseguiti dalle cagne, e che non è esplicitamente detto essere i dissipatori delle proprie sostanze. Bastava però il ricordo dei preliminari dottrinali del canto XI:

> Puote uomo avere in sè man violenta
> E ne' suoi beni, e però nel secondo

Giron convien che senza pro si penta
Qualunque priva sè del vostro mondo,
Biscazza e fonde la sua facultade,
E piange là dov'esser dee giocondo.

Il qual ricordo, combinato coi due nomi allora famigerati di Lano e di Iacopo da Sant'Andrea proclamati sonoramente, dichiarava a sufficienza che i fuggiaschi fossero dissipatori, e come e perchè il loro peccato venisse punito diversamente dal suicidio. Così pure la pena mista di quello spirito fiorentino che, impiccatosi dopo d'aver dato fondo a tutto il suo, è trasformato in pianta come il Della Vigna e lacerato occasionalmente dalle cagne come i fuggiaschi scialacquatori, significa da sè l'ordine composito del peccato stesso, noto in realtà a Dante per la fama di quel concittadino. Si potrebbe solo dubitare se con l'apparenza di cosa appunto occasionale che ha quella lacerazione, e col dubbio se il *cespuglio* del Fiorentino sia destinato o no a diventar *pianta silvestra* come quella di Piero, lo sceveramento d'un terzo peccato, miscuglio dei due, fosse nella precisa intenzione del poeta; ma è ad ogni modo un'inezia, che, s'ei l'ebbe in mente, pensò risultasse da sè.

Nel terzo girone Dante arrivava, grazie a que' preliminari, con un'aspettazione pure abbastanza precisa; oltrechè Capaneo mostra in modo concreto dove siano i violenti contro Dio. Come pei violenti contro natura, gli accenni di Brunetto *(d'un medesmo peccato lerci, li mal protesi nervi)* e del Rusticucci *(la fiera moglie più ch'altro mi nuoce)*, accenni un po' velati non men per la qualita della colpa che per il ritrovarsi in uomini sotto tanti rispetti onorevoli, aggiungono quanto è necessario per evitare e supplire una presentazione formale. Agli usurai Dante va solo, e il maestro gl'inculca d'esser breve, e dice che lo avvia a quelli perchè abbia esperienza piena del cerchio. Il che bastava da sè a fare intendere che quella schiera appartata era l'ultima possibile, cioè degli usurai, dei quali s'era discusso con insistenza nel canto XI; come poi sarebbe stato confermato ad usura dai contrassegni (borse e stemmi) e dalla menzione di alcune celebrità della classe.

Nella prima delle bolge, Dante, dopo vista la pena e riconosciuto un peccatore, gli domanda: « Ma che ti mena a sì pungenti salse? », e colui, confessandosi, gli fa scorgere qual

peccato si punisca nella sua schiera; e il diavolo compie l'opera dando del ruffiano al peccatore. Ma poichè lì stesso v'è un'altra schiera che cammina in direzione opposta, ed è di quei che sedussero per conto proprio, Virgilio ha la cura di specificarla, additando Giasone, narrando una sua bravura, e aggiungendo « Con lui sen va chi *da tal parte* inganna ». Nella seconda bolgia il riconoscimento dell'Interminelli procaccia a Dante la aperta definizione del peccato, che è l'adulazione: *le lusinghe,* come colui dice; e com'è confermato pure dalla premurosa indicazione che Virgilio fa di Taida. La quale, s'intende, sta qui come lusingatrice, secondo è chiarito dall'aneddoto che le è ascritto, benchè Virgilio le dia subito una patente più generica, che di per sè non porterebbe a Malebolge. Come spesso avviene quando si tratta di personaggi classici, il poeta latino è per colei lesto e desideroso di parlar lui. Nella bolgia terza, il peccato risulta unicamente dal discorso di papa Niccolò, che, non contento di definire con immagini concettose la propria colpa, aggiunge che lì sono i papi che precedettero lui *simoneggiando,* e lì cascheranno i degni successori. È giusto avvertire che se il canto esordisce imprecando a Simon mago e alla colpa che prese nome da lui, ciò spetta a Dante narratore, non a Dante che va ancora girando l'Inferno. La simonia è uno dei peccati a lui più ostici, sicchè non si sa tenere dallo sfogarsi prima di cominciare a narrare ciò che aveva visto nella bolgia dei simoniaci; ma quello sfogo lirico non entra nel racconto. Nella quinta, la baratteria è, si può dire, ufficialmente proclamata da un diavol nero, che, nel portar fresco fresco da Lucca un peccatore e prima di buttarlo nel caldo della pegola per ritornasene a Lucca a nuovo bottino, grida:

> Ogni uom v'è barattier fuorchè Bonturo,
> Del no per li denar vi si fa ita.

Che la sesta sede sia riservata al *collegio degl'ipocriti tristi;* si affretta a dirlo un di costoro; il quale poi ha altresì lo zelo di spiegare in che consista l'aggravamento della pena e del peccato di quelli che, crocifissi a terra, pagano così la crocifissione di Gesù, che con parole ipocrite persuasero agli altri Giudei sacerdoti del Sinedrio. Nella settima Dante ravvisa subito Vanni Fucci, ma poichè lo conosceva solo per uomo sanguinario

e litigioso, perciò degno della riviera di sangue del cerchio precedente, si maraviglia di trovarlo tra frodolenti, onde prega il duca che gli domandi *qual colpa* lo avesse spinto fin laggiù; ed egli confessandosi *ladro* viene a dar conto del peccato che li si paga. Il poeta latino, con l'abituale preferenza pel repertorio classico, ha spontaneamente lo zelo di chiosargli la strana figura di Caco, e, richiamando il furto per cui si trova là, anzichè cogli altri centauri a far la polizia del girone de' tiranni, viene a suggellare la nozione del peccato cui è assegnata quella bolgia. Dalle diverse trasformazioni a cui i ladri soggiacciono, si son volute argomentare suddistinzioni tra loro, le quali, come spero che altri farà vedere, sono affatto insussistenti.

Nell'ottava, la viva impressione delle tante fiammelle, in ispecie di quella singolarissima bipartita in punta che fascia insieme Ulisse e Diomede, eccita subito la curiosità di Dante, che presto chiede conto della fiamma una e bina; la qual cosa dà modo a Virgilio di menzionare i due guerrieri astuti e tre celebri frodi che avevano architettate insieme. Così è chiaro, prima ancora che venga nuova luce dalla fiamma del Montefeltrano, che colà è punita l'astuzia maliziosa. Anche qui si osservi che, se prima di venire alla ricognizione dei personaggi e della qualità del peccato il poeta allude a quest'ultimo con lirica espansione, scrivendo:

> Allor mi dolsi ed ora mi ridoglio,
> Quando drizzo la mente a ciò ch'io vidi,
> E più lo 'ngegno affreno ch'io non soglio
> Perchè non corra che virtù nol guidi:
> Sì che se stella buona o miglior cosa
> M'ha dato il ben, ch'io stesso nol m'invidi...

non fa che riandare retrospettivamente, come narratore, il risultato soggettivo della visita a quel dato luogo. *Allor mi dolsi* riassume tutto quel ch'ebbe a provare nella bolgia; è mero contrapposto di *ora mi ridoglio.* E se pur si volesse, a torto, intendere *allor* in senso non già sintetico, ma relativo solo al momento in cui egli comparve sul ponte e la scena gli apparve, la doglia riguarderebbe in tal caso la semplice vista d'una pena così raccapricciante. Tutto sommato, queste terzine sono la moralità enunciata prima dell'apologo. Del pari, dove dice che passe-

ranno dai rei d'insidia «a quei che *scommettendo* acquistan carco», quest'anticipazione sul contenuto della nona bolgia non fa parte del dramma, bensì è come uno di quegli avvertimenti che in un dramma si premettono tra parentesi. Giova fermare a tutto ciò l'attenzione, chè la consuetudine del poeta è di non fare simili avvertenze preventive, ma di stuzzicare prima la curiosità con lo spettacolo della pena, onde la rarità delle eccezioni come questa può esser causa d'abbaglio. E qui il vero è che il peccato gli risulta solo dopo che, attaccatosi cogli occhi ad uno assai dilaniato, quegli spontaneamente gli dice d'esser Maometto: un nome che è tutto un programma, e renderebbe superflua ogni spiegazione. Eppure ei continua, dopo additato Alì,

> E tutti gli altri, che tu vedi qui,
> Seminator di scandalo e di scisma
> Fur vivi, e però son fessi così.

Per la decima bolgia abbiamo un altro dei pochi casi in cui la narrazione anticipa sul dramma, accennando che ivi sono i falsatori. Tuttavia dalle rivelazioni delle ombre risulta la qualità della colpa con le sue suddistinzioni, e s'induce senza sforzo che i lebbrosi son gli alchimisti, i furiosi girovaghi sono i falsificatori della propria persona, gl'idropici i falsi monetieri, i febbricitanti i falsi testimoni. Del resto qui l'intuizione della colpa era più che agevolata dal fatto che si trattava dell'ultima chiostra di Malebolge, e l'unica specie di frode non trovata fin lì era appunto la *falsità*, mentovata nel c. XI. Parimenti per esclusione era facile argomentare a priori che il nono cerchio fosse de' traditori, se pur Virgilio non avesse detto espressamente già da un pezzo:

> Onde nel cerchio minore, ov'è 'l punto
> Dell'universo in su che Dite siede,
> Qualunque trade in eterno è consunto.

Della prima spartizione del cerchio dà conto il Camicione, che ne ripete il nome *Caina* già preannunziato da Francesca; e col rivelare sè e altri celebri peccatori conferma la qualità del peccato già fatta aspettare da quel nome, cioè l'uccisione dei parenti. Della seconda, il simbolico nome *Antenora* è proferito da Bocca, e la presenza sua e d'altri simili peccatori accerta che

lì sia relegato il tradimento politico. Della terza, il non men significativo nome di *Tolomea* detto da Alberigo, come gli accenni di lui al delitto suo e a quel di Branca d'Oria, denunziano che vi si piange il tradimento verso i commensali. L'ultima, che solo dopo che l'han già oltrepassata è detta da Virgilio *Giudecca*, è abbastanza qualificata da Giuda, Bruto e Cassio, che Virgilio addita (1).

Concludiamo, il peccato è di regola formalmente specificato,

---

(1) Non occorrerebbe guardare al Purgatorio, pur giova farlo rapidamente. La condizione dei contumaci è spiegata da Manfredi (III, 136-41); dei pentiti sul fin della vita, da Belacqua (IV, 130-33); dei pentiti durante una morte violenta, da una turba di loro (V, 52-7). Degli spiriti della valletta fa Sordello un cenno vago dapprima (VII, 46-8), quindi li addita un per uno; e poichè son personaggi celebri, risulta chiara la lor qualità di gente pentitasi tardi perchè dedita alla gloria mondana. Gli esempii di umiltà intagliati nella prima cornice son già un indizio, come pure la qualità della pena umiliante; tuttavia che lì si purghino i superbi è detto espressamente da Omberto (XI, 88), e confermato per altre anime. L'anticipata allusione alla superbia (X, 121) è uno slancio lirico del poeta ora che narra. Nella cornice seconda è Virgilio che a una domanda dello stupito alunno spiega come lì si sconti l'invidia (XIII, 37-9); e lo stesso per l'appunto fa nel terzo balzo («E d'iracondia van solvendo il nodo»: XVI, 24), sebbene già gli esempii di mansuetudine visti da Dante in estasi, e poi le espressioni di misericordia delle anime ed il gran fumo, ne dessero indizio. Nel quarto, Dante chiede: *Dolce mio padre, dì, quale offensione Si purga qui nel giro dove semo?* (XVII, 82-83), e il maestro risponde che lì si purga l'accidia *(l'amor del bene scemo di suo dover)*, e lo ripete più giù (130-32). Intanto ne trae pretesto ad un'esposizione dottrinale, che fa riscontro a quella dell'XI dell'Inferno. Prima di narrare del quinto cerchio, il poeta ha uno dei suoi soliti slanci lirici, che qui è rivolto contro l'avarizia e la lupa; ma quando il racconto ricomincia davvero (XX, 16), le voci che mandava Ugo Capeto di celebri esempii di disinteresse, e le aspre querimonie sull'avarizia (82) dei suoi discendenti, e il ragguaglio che dà sulle voci che egli e le altre anime mandano di notte contro celebri esempii d'avarizia, vengono via via mostrando chiaramente che peccato si purghi là. Nei due ultimi gironi non ci voleva un gran talento per capire a volo quali peccati vi si scontassero. Pure il poeta non ha a far molto uso del suo, chè dall'albero del sesto girone viene una voce che inculca il contrario della gola (XXII in fine), e poi Forese spiattella il gran segreto (XXIII, 64-6):

> Tutta esta gente che piangendo canta
> Per seguitar la gola oltre misura,
> In fame e in sete qui si rifà santa.

Infine, quel che gridano gli spiriti dell'ultimo cerchio contro la lussuria renderebbe quasi scandalosa per storditaggine la domanda di Dante alle ombre (XXVI, 64-6), se non si riferisse specialmente alla differenza tra le due schiere d'anime purganti; la quale poi il Guinicelli spiega concludendo: «Or sai nostri atti, e di che fummo rei». Anche qui, sia detto di passata, è notevole il modo pudico con cui si tocca del peccato contro natura In sostanza, nel Purgatorio, ove lo schematismo penale è tanto più semplice e il poeta ci arriva tanto più addestrato, pure nè egli osa fare sforzi d'intùito nè gliene sono imposti da Virgilio.

o da Virgilio, richiedendolo o no Dante, ovvero da un'ombra; oppure risulta per chiari accenni, per sicuri indizii, per facilissime argomentazioni. Via via che scende, l'alunno è men corrivo a interrogarne il maestro; e negli ultimi tre cerchi, dopo la lezione generica, che secondo Virgilio farebbe che d'ora in poi bastasse *pur la vista*, non ha bisogno di molte parole per intendere, per bene argomentare, per contentarsi di accenni concreti alle ombre o delle ombre. Ma, salvo eccezioni che hanno una ragione evidente, non c'è mai caso ch'ei debba tirar a indovinare e sia costretto a capire prima di ricevere d'un modo o d'un altro le debite informazioni. La vista basta assai di rado pei peccati singoli, ed è chiaro che la lezione era servita soprattutto per lo schematismo generico della triplice divisione in violenza, frode e tradimento. Sarebbe quindi un procedimento affatto nuovo se Virgilio capricciosamente pretendesse che solo a vedere quei corpi contorti Dante abbia a fiutare che son gl'indovini, ovvero che qui resti sottinteso che Virgilio gliel abbia già detto. Virgilio gli rimprovera che s'intenerisca tanto per una pena voluta da Dio, non altro; e solo dopo, con additargli Anfiarao gli fa balenare che si tratta d'indovini, come con altri indovini e maghi gli compie la nozione della cosa: tutto in concreto, come in altri luoghi. Per dileguargli subito la compassione, gli spiega come ad Anfiarao stia bene quella pena. Dice insomma: « vuoi sapere, sciocco che ti disperi tanto, chi son costoro? quello lì è Anfiarao, che per aver voluto vedere troppo avanti ora guarda indietro e va retrogrado; seguiterai a commuoverti ora? ». Prima di ciò un rabbioso interrogativo, affermante in nube la qualità e l'empietà della colpa, sarebbe riuscito a Dante incomprensibile. Non si può quindi ammetterlo, salvochè non si volesse sorvolare sulla difficoltà supponendo che qui Virgilio sia insolitamente sbadato e precipitoso per accecamento di sdegno: cosa che io potrei concedere senza danno o con vantaggio per la mia tesi, ma il Comparetti per la sua no!

V.

Giacchè egli afferma insomma questo: la collera di Virgilio niente ha di personale, non fa che rappresentare la stizza di Dante contro gli astrologhi come Michele Scotto, influentissimi

allora pur in alte regioni. Difatto ai maghi, siano diabolici o no, Dante non fa mai speciale attenzione, non li ricorda che incidentemente e secondamente, laddove agl'indovini è propriamente volto il suo pensiero; di che è prova anche la natura della pena, che è in diretta antitesi alla pecca di voler prevedere il futuro. E Virgilio non passò mai per un indovino. D'altra parte, facendone un mago, la leggenda « non gli attribuiva fin lì nè magiche frodi nè malie nè fattucchierie, ma opere benefiche prodotte per straordinaria conoscenza dei segreti della natura; ingenuità inoffensive, iperboli popolesche di glorificazione, che potevano meritare un'alzata di spalle o anche una risata, ma non poi tanta collera ».

Orbene, chi tesse oggi la storia di quelle superstizioni potrà o dovrà far tagli netti fra le lor varie forme e gradi; la questione è se tali distinzioni, benchè si conoscessero in astratto e fino a un certo punto si tenessero d'occhio nella vita pratica, fossero rigide, costanti, usuali, così da obbligare a non confonderle, a non coinvolgerle tutte in un unico complesso, anche chi le guardasse con disprezzo e abominio. Soprattutto la questione è se Dante fosse disposto a suddistinguerle. E disposto non era, evidentemente. Certo egli fa d'ogni erba un fascio. Il primo peccatore messo in iscena non è che un indovino; ma del secondo, Tiresia, è ricordata la doppia metamorfosi di sesso connessa ad atti che potevano odorar di magìa, e da Stazio Dante sapeva (Tebaide IV) esser quegli il padre e il collaboratore di Manto! Terzo è Aronta, noto a Dante come augure ed aruspice, poichè il passo di Lucano (I, 586-8), ch'ei tien presente, dice:

> Aruns incoluit desertae moenia Lunae
> Fulminis edoctus motus, venasque calentes
> Fibrarum, et motus errantis in aëre pennae.

Quarta è Manto, che campeggia come la figura principale di tutto il quadro, ed è *la vergine cruda* che in luogo appartato si ferma coi servi *a far sue arti,* la maga insomma. Il quinto, Euripilo, è gabellato per augure (1). Sesto è lo Scotto, che secondo il Comparetti è il prototipo di quei meri indovini il cui

(1) Vedi la Nota in fine dell'articolo.

soverchio credito nelle corti potè bastare a muovere tutta la stizza di Dante; ma com'è egli definito da questo?

> Michele Scotto fu, che veramente
> Delle *magiche frodi* seppe il gioco (1).

Vengono poi Guido Bonatti, astrologo, e Asdente, semplice indovino; ma subito dopo:

> Vedi le triste che lasciaron l'ago
> La spola e il fuso, e fecersi *indovine*;
> *Fecer malìe con erbe e con imago* (2).

Se la processione s'apre con un vate celebre e si chiude con una turba di femmine innominate, se i personaggi classici vengono in prima linea, ciò è naturale. Il discorso è largo, tiene un certo ordine cronologico e gerarchico, ed è il poeta latino che parla. Ma la magia si riscontra in figure principalissime quali Manto e lo Scotto, e le maliarde sono anzitutto indovine. La professione è una sola, benchè i professionisti variino di grado e di fama, e alcuni di loro siano degli specialisti. Se volessimo ricorrere a un paragone un po' grosso ma non privo di storiche affinità con la materia di cui ci occupiamo, oggi si distinguono i varii rami della medicina, il volgo stesso sa a quali specialisti ricorrere per alcune infermità, ma ciò non toglie che la scienza e la classe degli scienziati costituiscano una grande unità, e perfin la laurea dottorale prescinda dalle due maggiori divisioni in medicina e chirurgia. Nella giulleria le varietà di occupazioni e di gradi erano molte, sicchè dal giullare che potesse più o meno dirsi un trovatore si scendeva fino al volgare saltimbanco che sapesse poco più del far capriole avanti alla plebe o mostrarle un orso addomesticato; ma la giulleria era una sola grande professione fatta segno a una medesima specie di simpatia o di dispregio (3). Così nello stesso carcere dante-

---

(1) Il Boccaccio (nov. 79) lo disse « gran maestro in nigromanzia », e Benvenuto avverte che *admiscuit nigromantiam astrologiae*. Cfr. l'interessante capitolo del GRAF in *Miti e leggende*, II, 239 sgg.

(2) Benvenuto avvertiva come a Venezia le *maghe* si dicessero *herbariae*. Il Boerio dà solo *erbarìa*, stregoneria. E oggi?

(3) Si veda la bella conferenza del TOBLER, *Spielmannsleben in alten Frankreich*, Lipsia 1875.

sco son finiti il vate caro ad Apollo, il filosofo accetto al secondo Federico, la femminella predicente la sorte alle comari; e nessuna distinzione vi si può tentare se non in onta alla promiscuità che il poeta ha voluta. Che la pena s'attagli proprio al peccato della divinazione, vuol dir molto meno di quello che a prim'aspetto sembra. Nella escogitazione delle pene il poeta ha certe sue norme, ove però non è un rigore assoluto e le ragioni fantastiche e poetiche hanno un'ingerenza grandissima. Balenatagli un'idea felice per un dato rispetto, di certo egli non vi avrebbe rinunziato per lo scrupolo di considerar il peccato da altri rispetti e tener dietro a ogni trascurabile specificazione particolare o eccezione individuale. Bellissimo fantasma è quello della faccia volta indietro per aver mirato troppo davanti, e ciò basta perchè di tutto il complesso delle arti magiche egli si attaccasse a questo lato precipuo. Perchè ci avrebbe rinunziato? Forse che non può dirsi in massima che ogni mago è un indovino? Ci sono bensì operazioni magiche in cui la divinazione non entra, e ci sarà stato qualche specialista di operazioni siffatte; ma che perciò? Il mago è, di regola, uno il cui sguardo arriva o pretende arrivare nel tempo e nello spazio dove non arrivano i semplici mortali. Se Dante avesse voluto badare ai possibili casi singoli di magie in tutto scevre di divinazioni, avrebbe di certo escogitata qualche suddistinzione nella pena, come abbiamo dianzi visto che ne sa fare in altre bolge o gironi o cerchi. Tant'è vero che per lui ogni scernimento sarebbe qui fuor di luogo, che, mentre la pena sembra aver di mira in particolare la divinazione, la formula invece con cui il peccatore di questa bolgia è qualificato nell'esposizione dottrinale del canto XI è, già vi richiamammo l'attenzione, *chi affattura*. Si tratta d'un'esemplificazione alla buona, l'ho io stesso riconosciuto, e voglio giungere fino a dar qualche parte al sospetto che la rima non sia stata estranea al presceglimento di quella formula. Ma in fin de' conti essa si trova in compagnia di sette altri termini tutti precisi e tecnici: *ipocrisia*, *lusinghe*, e via via.

Fino a che punto divinatore, mago e fattucchiere fosser sinonimi, lo prova anche il linguaggio e l'atteggiamento degli antichi espositori del poema, che non ignorano le distinzioni ma le cancellano di continuo col mostrar di trascurarle come indif-

ferenti: *astrologiam imo potius diabologiam*, dice Benvenuto. E per uscir da loro, che potrebbero esser sospetti d'aver troppo ricalcata la traccia dantesca, il Passavanti, in un lungo e lucido discorso (1), incomincia: « L'arte *magica*, e superstiziosa e diabolica scienzia, s'adopera in molti modi e a molti effetti, secondo i quali trae diversi nomi. Chè alcuna volta s'adopera a sapere certe cose occulte, o che debbono venire; e allora si chiama *arte divinatoria*. Onde coloro che in tale maniera l'usano, s'appellano indovini, quasi di Dio pieni, come dice santo Isidoro...» Quindi, spiegata l'empietà dell'indovinamento, passa a specificarne i varii metodi: per prestigio, per sogni, per negromanzia, per fitone, per geomanzia, idromanzia, aerimanzia, piromanzia, per aruspicio, per astronomia, per augurio, per aurispicio, per *omen*, per ciromanzia, per spatulimanzia, per sortilegio. « In tutte queste cose è una generale ragione di peccato, avvegna che non sia una medesima ragione speziale; imperò ch'è più grave peccato invocare il diavolo espressamente, che fare certe altre cose per le quali egli si venga non chiamato a inframmettere ». Quindi ancora: « Usasi *alcuna volta* questa arte magica a potere fare o avere o acquistare alcuna cosa per azione del dimonio, la quale l'uomo non potrebbe fare nè avere per sè medesimo: come sarebbe di trovare avere e tesoro, o nelle proprie cave e miniere o in sepolcri o in altri luoghi nascosi, li quali al diavolo sono tutti manifesti... E fannosi ancora maleficj; onde coloro che usano questa arte si chiamano malefici, e l'arte s'appella *malfattoria;* e ciò si fa quando, per tale arte, col favore del diavolo, alcuna persona, o uomo o femmina, ammaliata e *fatturata*, uscirà fuori della memoria, innamorrà d'altrui e avrà in orrore la sua compagnia... Usano incantesimi, dando altrui cibi e beveraggi incantati; fanno immagini di cera e di piombo e d'altra materia... Soglionsi vantare certi di questi malefici di potere mutare le menti, e di trasformare una cosa in un'altra: come sarebbe di fare d'uno uomo o d'una femmina una bestia od uno uccello... E di ciò hanno scritto uno libro che si chiama l'*Arte notoria*, della quale pruova san Tommaso ch'è interdetta e vietata come gli altri libri magici e diabolici ».

Il dotto e sobrio frate (†1357), la cui prosa sciolta e seria

(1) Si può vederlo anche nel *Manuale* di D'Ancona e Bacci, I, 352 sgg.

continua degnamente quella della Vita Nuova e del Convivio, si vede che sa inseguire l'arte magica in tutte le sue più minute o più larvate sfumature, ma considera l'indovinamento il suo primo obietto, e tutto assomma sotto quel titolo comprensivo d'arte magica. Per lui la infinita varietà delle funzioni non toglie la essenziale unità dell'arte o diabolica impostura. Ha lo stesso bonario orrore di Dante per ogni specie di pretesa che esca dai limiti del naturale e dello schiettamente scientifico. Se poi a qualcuno dei nostri lettori paresse degno di nota che Dante non mette in iscena nè Circe nè Medea, che gli sarebbero venute così bene in taglio, risponderemmo che lo noti pure, ma si ricordi che in tutte e tre le cantiche le omissioni di tal genere sono infinite, e spesso sarebbe impresa disperata scrutar le ragioni di ciascuna. Tutte e tre non ci danno se non un'antologia di peccatori o di benemeriti. Qui c'è Manto e non c'è Eritone; ma Benvenuto, che entrambe qualifica per *famosissimam magam*, e avverte che le trecce sciolte sogliono portarle davvero le incantatrici, osserva giustamente che di Eritone il poeta non parla qui perchè già l'aveva occasionalmente nominata altrove, dicendola *cruda* come dice di Manto. Così Circe non sarà messa in campo perchè avrà occasione di menzionarla Ulisse (XXVI, 91), e Guido del Duca (Purg. XIV, 42) accennerà all'arte di lei di mutar gli uomini in bestie. Medea pure è nominata altrove (XVIII, 96), benchè solo in quanto vittima di Giasone. Per Calcante si vedrà tra poco. Di Merlino o di Malagigi tace in tutto, nè la loro appartenenza al repertorio romanzesco spiega di per sè codesto silenzio, chè, per non dir altro, il figlio d'Artù è in Cocito. Quel che preme è che lo scernere qui gli indovini dai maghi sarebbe opera d'astrazione storica, e Dante gl'involge tutti in un'unica abominazione, non dipartendosi dal pensiero volgare nè da quello d'uomini di chiesa, e tutti considera come impostori. Giova riflettere che l'abbondanza stessa e molteplicità delle suddivisioni a cui, come nel Passavanti s'è veduto, la facoltà magica poteva dar luogo, diveniva una ragione di più perchè il poeta non s'avventurasse a considerarla altrimenti che nella sua unità. Se dunque il Virgilio mago voleva aver la parola per un fatto personale, se l'aveva a prendere proprio qui, sull'arco della quarta bolgia.

VI.

Resta solo l'obiezione che fin lì, come il Comparetti dice, cioè fin verso i tempi di Dante, la magìa virgiliana non avesse assunto caratteri diabolici, limitandosi a semplici maraviglie benefiche suggerite solo da un profondo sapere. Or qui vi sarebbero più domande preliminari da fare. Era proprio in vena Dante di distinguere tra magìa benefica e malefica? S'era egli fermato alla leggenda napoletana che rappresentò Virgilio soprattutto come un taumaturgo caritatevole, un feudatario zelante del pubblico bene, un patrono scienziato, una specie di san Gennaro laico? Avrebbe egli saputo a un puntino se la leggenda napoletana oltrepassasse o no tale concetto? Ignorava invece i peggioramenti europei della fama magica di Virgilio? E dato pure che quei peggioramenti non li riscontrassimo oggi in opere anteriori a Dante, saremmo noi sicuri che i limiti delle cognizioni nostre siano identici a quelli di Dante, ed egli non potesse saper nulla per altre vie? A niuna di tali domande vorrei dare risposta affermativa, anche se nella questione io non avessi alcun diretto interesse. Anzi alle più importanti vedo che c'è da rispondere risolutamente di no. Che la magìa virgiliana avesse già rivestito caratteri capaci d'urtare l'animo di Dante, mi par che risulti dalla stessa opera del Comparetti: ben lo so io che la so tutta quanta. Dal secondo volume potrei cavarne assai prove, ma mi restringerò alle principali.

Pur non uscendo fuori della leggenda napoletana, ove prevalgono le opere benefiche, quali la mosca e il cavallo di bronzo, il macello, i bagni di Pozzuoli, la relegazione dei serpenti, l'arciere di bronzo che frena il Vesuvio, il palladio, già però vi spunta qualcosa che sa di magìa men buona o ambigua: per esempio, la potenza che han l'ossa del poeta di turbare il mare suscitandovi una procella non appena siano esposte all'aria, e la Porta nolana con le due teste che dà fortuna a chi v'entri in Napoli dal lato diritto ed una iettatura terribile a chi v'entri dal sinistro (II², 26 e 29). Se gli scrittori che un secolo prima di Dante riferirono tali fandonie potevano considerarle come pura arte matematica o astrologica, o più tardi il Boccaccio, un mezzo Napoletano, non s'allontanò da tale concetto, come quegli

che non sapeva non esser credulo nè voleva pensare male del gran poeta, bisognerebbe però vedere che razza d'impressione ne potesse provar Dante, ben altrimenti logico e austero. Nè di pura matematica gli sarebbero sapute le erbe mediche di ogni sorta ond'era pieno il giardino di Virgilio sul Montevergine (53). Peggio ancora, un dotto inglese si presentò a re Ruggiero di Sicilia, e ne ottenne facoltà di cercarsi le ossa di Virgilio. Voleva trarne con uno scongiuro la rivelazione di tutta l'arte di lui: gli sarebbero bastati quaranta giorni. Difatto riuscì a scovarle in Napoli, nelle viscere d'un monte, benchè nessuna fenditura ne desse indizio. Ma Napoli gli si levò contro, trasferì le ossa nel Castello dell'uovo, lasciando solo che l'inglese si pigliasse l'*Arte notoria* che insieme con altre scritture s'era trovata sotto la testa del poeta. Il Comparetti annota che codesto libro non ha nulla di diabolico (46, e cfr. 101, 104); ma noi abbiamo visto che il Passavanti non la intendeva così, e che secondo lui san Tommaso aveva provato che l'*Arte notoria* « è interdetta e vietata come gli altri libri magici e diabolici, imperò che contiene caratteri e figure de' patti taciti fatti col diavolo, col quale non è lecito d'avere patto o convegna o compagnia o amistà alcuna, anzi ci è comandato da Dio che l'abbiamo per isfidato nimico ». Or chi oserà dire che Dante non avrebbe guardata la cosa dallo stesso punto di vista che l'Aquinate e il Passavanti? che non avrebbe fastidito come un'orrida caricatura la novella che il suo dolce duca dormisse il sonno eterno tenendo per guanciale l'*Arte notoria?* Si potrà al più dubitare s'egli leggesse Gervasio di Tilbury o se per un'altra qualunque via la cosa giungesse fino a lui, ma non del sentimento che essa gli suscitò se gli giunse. La prodigiosa costruzione della *Salvatio Romae* finì con essere attribuita a Virgilio, e se da alcuni quell'opera era considerata come di arte astronomica, per altri era cosa diabolica (78-9). Quando la leggenda virgiliana si dilargò in Europa, così tra i cantastorie come tra i chierici narratori di maraviglie (68-9), essa si nutrì di molti aneddoti, eredità d'altri maghi, e di nuove fantasticherie. Già nel secolo XIII la si trova in opere volgari in versi, particolarmente francesi « che furono molto lette » (181 e sgg.), e che io non vorrò credere fosse Dante il solo a non leggere, espertissimo com'era della produzione transalpina. Virgilio divenne un

mago coi fiocchi. Lasciamo stare le narrazioni tedesche che insistono sul suo commercio coi diavóli; lasciamole perchè tedesche, e perchè i testi paion da ascrivere in massima a età non molto anteriore alla morte di Dante o di poco posteriore o più decisamente tardiva. Non ci fermiamo sulla possibilità ch'egli ne avesse conoscenza indiretta, nè sulla questione che si possa fare se l'età dei testi sia tutt'uno con quella delle leggende o delle loro prime forme. Tralasciamo pure il *Virgilio di Cordova*, che si disse scritto in latino nel 1290 (p. 104), e il carattere benigno che non senza sforzo vi si voleva attribuire alle scienze occulte. Ma già nella prima metà del secolo il poeta francese Elinando diceva di quella Toledo a cui quel Virgilio riferivasi, come fosse la città ove i chierici andavano a studiare i diavoli, al modo che a Bologna i codici, a Salerno i medicamenti, a Parigi le arti liberali; ed un altro Francese, Henri d'Andeli, metteva Napoli accanto a Toledo come centro della negromanzia. Abbandoniamo le aggiunte sporadiche, per le quali Virgilio divenne fondatore di città e nel s. XIII un poema franco-veneto lo dava, poniamo, per fondatore di Brescia (109). Quando Virgilio passò per innamorato e gli fu applicata la famosa burla del paniere sospeso, entrò nel catalogo dei sapienti celebri soggiaciuti all'astuzia femminile, e se contro noi è degno di nota che Brunetto non ve lo annoveri (115), resta però che il detto catalogo è « un luogo comune della poesia satirica, morale e burlesca nelle varie letterature d'Europa dal s. XIII al XVI, di cui si potrebbero citare saggi innumerevoli » (116). All'aneddoto del paniere s'aggregò presto l'altra antica storiella della vendetta che l'amante burlato si sarebbe presa della donna, con lo spegnere il fuoco in tutta la città e far che nessuno potesse più averne se non prendendolo direttamente dal corpo di lei. Dell'applicazione di essa a Virgilio il più antico esempio il Comparetti lo addita in una poesia non posteriore al 1220, del trovatore Giraud de Calençon (119). Appena di pochi anni posteriore è l'*Image du monde*, ove pure ricorre la novella del fuoco senza quella del paniere. Non servono qui le eccellenti considerazioni del Comparetti circa la diversa origine delle due parti e la loro seriore attrazione: quel che ci tocca è che, più decennii prima che Dante nascesse, la novelletta magica del fuoco già rappresentava Virgilio come un maliardo terribilmente ven-

dicativo, e che tutta intera la fola del paniere e del fuoco «ricorre in un testo latino del XIII secolo», a tacer d'altre fonti allegate dal nostro autore che ci son meno opportune o per la lor patria o per la loro appartenenza al s. XIV. In Roma si spostò il centro della magia virgiliana, in ispecie nelle immaginazioni straniere. E in un manoscritto del s. XIII del *Mirabilia urbis Romae* essa si trova accennata con tratti schiettamente diabolici; e giustamente il Comparetti intuisce un rapporto fra il concetto maturatosi allora in Roma, del Virgilio mago nel più cattivo senso della parola, con le noie che ebbe poco dopo a soffrire il Petrarca dalla Corte romana pe' suoi studii virgiliani (144-5).

VII.

Che avremo a concludere da tutto questo? Una fosca nube di leggende magiche avviluppava in tutta Europa la figura del poeta mantovano, e viepiù fosca s'era venuta facendo nel secolo in cui Dante nacque. Non è presumibile che a lui fossero del tutto ignote le prodezze napoletane, non iscevre d'ogni colore sospetto, o le romane, più risolutamente maliziose, o tutte le ciarle che correvano in letterature straniere a lui familiari, o tutta l'eco che pur doveva sentirsene nelle conversazioni italiane. Certo non è possibile dimostrare ch'ei conoscesse una per una tutte le fonti e le quisquilie che la dotta industria del Comparetti riuscì a rintracciare, ma è peggio impossibile, non che il dimostrare, il semplicemente supporre che gli sfuggissero tutte, che non ne conoscesse magari altre per avventura correnti in quella letteratura europea della quale noi abbiamo una nozione necessariamente frammentaria. Ci sarebbe voluto davvero un incantesimo che rendesse lui cieco e sordo su questo particolare della fama del maestro. Sta bene che le manifestazioni dirette di questa nella letteratura italiana sono tardive e scarse, e che in ciò, come in altre cose di tal genere, l'Italia conservò meglio le vere tradizioni classiche, s'abbandonò meno alle deturpazioni rozzamente fantastiche dell'antico; ma questo non impedì certamente che le bizzarrie straniere vi si conoscessero, tanto più che se n'avevano i due primi focolari in casa. Subito dopo Dante il suo simpatico ammiratore popolano, Antonio Pucci, recitava

il romanzetto della cesta e del fuoco (125), e questa seconda parte, si badi, come cosa ovvia per cui bastasse una fugace allusione:

> Ver è che poi, con sua grande scïenza,
> Fece andar sopra lei aspra sentenza.

Io dunque seguito a credere che Dante avesse letto e udito le abilità del maestro, le considerasse come brutte ed empie in sè stesse, del vedergliele ascritte si sdegnasse come d'una sciocca profanazione, cercasse un modo sdegnoso e fino di smentirle, se lo procurasse col mettere in contrasto con la propria compassione ingenua per la pena dei maghi l'iracondia sprezzante di lui verso il peccato e i peccatori. Per giunta l'egloga ottava va considerata forse anche più ch'io non feci la prima volta. Nel suo buon capitolo su Virgilio, il Graf attribuisce giustamente molto significato a un passo che si legge in un manoscritto quattrocentino della biografia di Virgilio, ov'è detto che fu gran mago e attese molto all'arte magica *come dimostra* l'egloga; la quale già ad Apuleio era parsa provare amplissima conoscenza delle pratiche di magìa (1). Anche quindi a prescindere da tutto il gran cicaleccio leggendario a cui Dante non potè rimanere estraneo nè indifferente, c'era da remuovere l'impressione di quell'egloga e da far risaltare come il cantor dei bucolici carmi non fosse per essa da pigliare per mago. Come con ciò che gli mette in bocca sull'origine di Mantova gli fa esplicitamente abiurare il breve racconto dell'Eneide, così con l'intonazione generale del canto gli fa ritrattare l'egloga.

Codesto documento, che pareva dar un sostegno autentico alla superfetazione leggendaria, accresceva la necessità d'una protesta, ed era di per sè un fomite morboso da sterilizzare. Ancorchè s'avesse a ridurre la mia tesi alle minime proporzioni, il che assolutamente non credo, le resterebbe sempre l'egloga a coonestare un'intenzione purificatrice nell'atteggiamento rabbioso di Virgilio sulla quarta bolgia. Nè è a dimenticare, quantunque fatta a sproposito, l'osservazione che già riferimmo di Benvenuto, che nell'Inferno dell'Eneide non v'è parola dei ma-

(1) *Roma* ecc., II, specialmente a p. 214, 238.

ghi. Il silenzio rendeva viepiù sospetta l'egloga e più bisognosa di smentita, ed esigeva una smentita esso stesso.

Secondo il Comparetti la rabbia di Virgilio è significativa di quella che a Dante stesso faceva il credito che godevano gli occultisti ai tempi suoi. In un certo senso la cosa è tanto naturale che non c'è nemmen bisogno di dirla, poichè è lui che fa parlar Virgilio a quel modo. Ma presa in un senso esclusivo, la cosa non può essere, perchè altrimenti l'impeto della collera ei lo avrebbe attribuito a sè stesso, come suol fare in simili casi, non l'avrebbe trasferito nel suo guidatore e messolo in antitesi con la propria mollezza. D'un altro poeta qualunque si potrebbe supporre facesse così per semplice gusto di variare il suo racconto o di crearsi una situazione drammatica di più. Ma in un modo di concepire così organico com'è il dantesco bisogna cercare una ragion sufficiente per un contrapposto sì tagliente e singolare. Escludendo la mia spiegazione non ci si guadagna altro che di rimanere senza una spiegazione. E di questa c'è tanto bisogno, che noi abbiamo veduto l'Imolese e il Lana cercarla nel rimorso che Dante avesse d'aver fatto un po' il mago anche lui. Escogitazione ingenua, ma che mostra l'esistenza di un problema. Questo si presentò anche al Bartoli (VI, I, 135-6), il quale impazientito delle soluzioni altrui sbadate o illusorie esclamava: « Grave difetto dei Dantisti in genere è quello di pretendere di spiegar tutto, di conciliar tutto, senz'aver mai il coraggio di dire: questo non si sa come intenderlo »; e poi ancora, ritornato al caso particolare, concludeva: « Siamo franchi, e diciamo che non si riesce ad intenderlo ». Naturalmente son cose che scappano dette a un uomo sincero quando non ha tempo di cercare o non è riuscito a trovare; e non impediscono ad altri o a lui stesso di ritornar sulla cosa, anzi ne acuiscono il desiderio. Ma anche codesto trasporto collerico del Bartoli ha per me un significato. E si noti ch'egli sentì così vivamente il problema mentre lo guardava in un punto solo; più spinoso lo avrebbe sentito se ne avesse scorti gli altri punti che poi furono da me indicati, come per esempio: perchè qui Virgilio parla sempre lui? perchè mette tanta acre compiacenza in ogni particolare? perchè foggia un nuovo racconto sull'origine di Mantova? Invece tutti i quesiti principali e accessorii ricevono una risposta sodisfacentissima con l'ipotesi che propugnai. Talvolta

si fanno ipotesi oziose o di lusso, le quali forse tornano benanche verosimili o ingegnose, ma non acquetano lo spirito dacchè le cose possono spiegarsi in altri modi o non aver bisogno di spiegazione particolare. Ma nell'ermeneutica dantesca, come del resto in ogni altra disciplina, l'ipotesi legittima e punto superflua è quella che sola rende ragione d'ogni parte del fenomeno.

Non vorremmo che il processo avignonese paresse venuto felicemente a confermare l'ipotesi (chè ipotesi è anch'essa sebbene più negativa) che lo sdegno di Virgilio non faccia che rappresentare lo sdegno di Dante stesso. Nientemeno, lo fecero figurare come dotto a far malie (e proprio *con imago!*); sicchè, altro che pensare a riabilitar Virgilio, aveva da riabilitar sè medesimo! Ma l'Inferno era già pubblicato quando il Visconti nominò il nome di Dante invano; e questa malizia gli dovè essere più o meno suggerita specialmente dall'Inferno stesso. Una larga riputazione di mago, paragonabile pur alla lontana a quella di Virgilio, non apparisce che Dante l'avesse mai, anzi apparisce che non l'ebbe. E prima e più di tutto, se avesse voluto smentire la propria riputazione di mago, non sarebbe ricorso a quel curioso contrasto tra sè e Virgilio, che potè perfino parere una prova che la coscienza lo rimordesse in fatto di peccati magici!

VIII.

Fu invece la bolgia successiva quella in cui Dante pensò certo a scagionare indirettamente sè stesso. La cosa non isfuggì all'esperto acume del Tommaseo: « Comico tutto il canto: la fessura, l'arzanà, il diavolo gobbo, l'anziano non di Lucca ma di s. Zita, l'ironia di Buonturo, le salse parole dei demonii graffiatori, la similitudine dei cuochi, la bugia del proposto, la pittura del doppio terrore di Dante, que' nomi diabolici, la trombetta, ogni cosa dimostra che Dante sui barattieri volle versare lo scherno, e sprezzare così l'accusa de' suoi nemici, che come barattiere lo cacciavano da Firenze » (1). Poco felice è qui l'atteggiamento del Bartoli (VI, I, 137-9), ma tanto più significativo. Non entra bene nella fina insinuazione del Tomma-

(1) V. l'Argomento del c. XXI.

seo, non la gusta; recalcitra obiettandogli che non c'è un diavolo gobbo, che non c'è nulla di comico nella descrizione dell'arsenale e nel chiamar fessura la bolgia, e che uno scherno di nuovo genere sarebbe il metter quei disgraziati a lessarsi nella pece e ad essere sbranati dai raffii, e che piuttosto si sarebbe dovuta notare la comicità del paragone loro coi delfini coi ranocchi. Quindi argomenta: « Se anche fosse gittato il ridicolo sui barattieri, come questo potrebbe voler dire che il poeta lo fa per disprezzare l'accusa fatta a lui di baratteria? Curioso modo sarebbe di sprezzare un'accusa, castigando in duplice modo chi si rese reo di quella colpa, coll'atrocità e col ridicolo. Dante anzi è, se bene si osservi, più fiero coi barattieri che cogli altri peccatori, perchè li fa soffrire, e fa al tempo stesso rider di loro... E perchè si è mostrato più fiero devesi dire che lo ha fatto per mostrare che disprezzava l'accusa di baratteria? Non mi pare. Dicasi piuttosto che Dante ha voluto darci nei canti XXI e XXII un quadro compiuto della frode... Si dica che mescolando qui il pianto e lo scherno, ha voluto aggravare la mano sopra una colpa che a lui, ingiustamente accusatone, costò dolore acerbo. Si dica che, mostrandosi anzi coi barattieri più fiero che cogli altri, ha voluto mostrare com'egli non potesse essere stato colpevole di un'azione che così severamente puniva nel suo Inferno. Trovare nei Canti XXI e XXII una indiretta difesa all'accusa di Cante de' Gabbrielli sarebbe forse possibile. Trovarci il disprezzo per quell'accusa mi pare un sogno ».

E a me pare un sogno che il Bartoli si lasciasse andare a tutto codesto dire e disdire, far questione di parole, concedere ogni cosa credendo in buona fede di correggere. Non istarò a discutere se questo o quel particolare, sembrato comico al Tommaseo o al Bartoli, sia o no veramente tale (1). L'essenziale è que-

(1) Giungo appena in tempo ad avvertire che prima del Tommaseo il Rossetti aveva vista qui l'allusione di Dante alla propria condanna, ravvisandola pur in quel salvarsi dai diavoli con la fuga come con la fuga da Firenze si salvò dalle pene comminategli, e spingendo il suo periglioso acume fino a volere scorgere nelle gerarchie dei diavoli e nei loro procedimenti una intera parodia delle magistrature fiorentine e dell' opera loro, anzi nei nomi stessi dei diavoli allusioni bell'e buone ai nomi di certi magistrati. Il Moore (op. cit., 231-35) espone con una certa simpatia le idee rossettiane. Al mio tema non occorrono tutte, benchè siano meno azzardose del solito. A me basta l'allusione alla condanna e alla fuga, che mi son sempre parse d'intuitiva evidenza.

sto: il comico abbonda qui più che altrove, è un comico amarissimo e spietato, il disgusto verso il peccato e i rei è crudele come in pochi altri casi: ci fa ripensare allo Stige, e soprattutto al Cocito. In massima, paragonando l'Inferno dantesco all'Inferno e al Purgatorio delle Visioni medievali, si trova che il poeta fa uso parco di quelle truci volgarità che negli altri sovrabbondano e alle quali suol fermarsi l'immaginazione popolare o chi ad essa si rivolge, e così dei diavoli fa tutt'altro che sciupo (1). Se si prescinde dall'essenza demoniaca, dichiarata apertamente o lasciata intravedere o sospettabile, sia di persone o mostri lasciati in eredità dal paganesimo, quali Caronte, Minosse, Cerbero, Pluto, Flegias, le Furie, il Minotauro, i Centauri, le Arpie, Gerione, i Giganti, sia di animali simbolici, quali i mosconi e le vespe, le negre cagne e i serpenti; abbiamo che i demonii propriamente detti, gli angeli scaduti, sono confinati nell'ottavo cerchio, salvo l'apparizione repentina che per una straordinaria occorrenza fanno alle porte di Dite. Nel Purgatorio, che in altre Visioni n'è pieno, è superfluo dire che non ve n'è traccia, eccetto una larva nella *mala biscia* che in sulla sera si presenta alla valletta dell'Antipurgatorio e che è respinta dagli angeli, soli ufficiali del regno dell'espiazione. E perfino in Malebolge si può bensì supporre che teoricamente ogni bolgia abbia i suoi, i quali ne siano i ministri e (XXIII, 55-7) non possano invaderne altra; ma in effetto, il poeta non li mette in iscena se non nella prima, nella quinta e nella nona, a tacer della settima, dove c'è da pensare alle serpi che stan sulla groppa di Caco. Anzi nella nona il poeta non ne vede, e solo Maometto insegna che un demonio, un solo, è lì che con la spada concia malamente lui e gli altri scommettitori (XXVIII, 37). Come cornuti sono rappresentati soltanto i diavoli che sferzano i ruffiani e i seduttori, il che fece nascere il sospetto che le corna stiano qui per colorito locale. Inoltre, codesti aguzzini, come il diavolo chirurgo nel vallone di Maometto, fanno il loro mestiere coscenziosamente, ma non cercano brighe, non almanaccano malignità, non danno alcuna noia ai due pellegrini. Si comportano in fondo non diversamente da tutti gli esseri demoniaci che da Caronte ad Anteo non mettono ostacoli serii al

(1) Cfr. Bartoli, VI, I, cap. IV, in ispecie a p. 171 sgg; e meglio ancora Graf, *Miti* ecc., II, sulla *Demonologia* di Dante, soprattutto a p. 108 sgg.

viaggio, o finiscono con aiutarlo. Cerbero, Pluto, il Minotauro e Nembrotte, de' quali le proteste restan però subito vane, sono i peggiori fra tanti buoni diavoli. Solo nella bolgia quinta il numero dei demonii è cospicuo, la loro tracotanza rinnova quella dei mille comparsi alle porte di Dite. Sono protervi, bugiardi, traditori, maneschi, loquaci, canzonatori, scurrili; ne pensano una al minuto, ne fanno di tutte. I dannati sono tra i più ributtanti, la loro pena e la continua agitazione è delle più atroci. Per tali ragioni, per la comicità raccapricciante e grottesca che il poeta ha qui versata a piene mani, questa zona è l'unica che arieggi all'Inferno di un Giacomino da Verona o ad altro simile.

Perchè la baratteria ebbe un tal privilegio? Di certo Dante non avrebbe fatto tutto l'Inferno a codesto modo, e volendo far pure una parte nel poema alle malignità diaboliche e alle trivialità di cui i racconti tradizionali eran pieni zeppi, un luogo l'aveva a scegliere per darne un singolo saggio. D'altro lato, la baratteria e la simonia erano due delle più mortali piaghe del mondo contemporaneo, delle più pronte ad attirare l'ira vendicatrice del cittadino e del moralista. Per l'una si corrompeva la Chiesa, per l'altra lo Stato; e tanto erano i peccati in moda, che nessun peccatore antico v'è nominato. Ma possiamo fermarci a codeste ragioni generiche, quando noi per fortuna sappiamo che la baratteria fu apposta proprio a lui Dante nella sentenza d'esilio, e, s'aggiunga, nei sonetti di Forese? Dell'abbietta colpa egli non si degnava di scagionarsi in modo esplicito e diretto, mentre per altre colpe, come quella dell'ottava bolgia, non si vergognò di mostrare il timore di potervi cascare e il proposito di guardarsene. Ma nel mettere a bollire nella pegola i barattieri, come poteva non ribollirgli nella memoria che nientemeno egli era stato pubblicamente tacciato d'esser del numero? Come dunque non supporre con tutta franchezza che ostenti di guardarli d'alto in basso, e d'insozzarli peggio degli altri, per dire implicitamente che la lor miseria non lo tange? Nè è punto inverosimile che le insidie tesegli dai diavoli e il suo finire con isfuggirli adombrino le calunnie e le persecuzioni fiorentine, le angosce che glien'eran venute, l'esserne uscito con la coscienza libera e con la riputazione non intaccata. Certo non può essere un caso che il solo luogo dell'Inferno dove egli corre un serio

pericolo sia quello ov'è punita la colpa che era servita di pretesto alla sua condanna.

E così Virgilio, nella bolgia precedente, s'era scossa la taccia di mago. Rimettendo il piede nel Limbo, gli si scolorò il viso per il pensiero che quello era il suo carcere; mettendo il piede sullo scoglio soprastante ai maghi, il volto gli si accese dalla stizza che quello avrebbe dovuto essere il suo carcere per la fama che di lui correva. E sarebbe strano che per mero caso si succedano immediatamente la bolgia della magia e quella della baratteria; e che nella prima Virgilio assuma tal contegno da poterglisi proprio dire com'ei dice all'alunno a proposito di Geri « Tu non hai fatto sì all'altre bolge », e nella seconda Dante si sia posto in una situazione eccezionalmente drammatica e abbia sfoggiato così insoliti colori. La loro vicinanza stessa mette meglio in rilievo l'intenzione del poeta, e conferma il sospetto a cui ciascuna delle due dà luogo già per sè medesima. Gli è che quelle due bolge d'Inferno sono il Purgatorio della fama dei due poeti calunniati.

NOTA

(Già inserita nell'*Atene e Roma*, N. 12).

Virgilio indica a Dante Euripilo quale augure, ed ascrivendogli d'aver partecipato a tal cosa che in fondo è come dire il sacrificio d'Ifigenia. E con molta e insolita enfasi rimanda al suo poema.

Allor mi disse: « Quel che dalla gota
Porge la barba in sulle spalle brune
Fu, quando Grecia fu di maschi vòta
Sì che appena rimaser per le cune,
Augure, e diede il punto con Calcanta
In Aulide a tagliar la prima fune.
Euripilo ebbe nome, e così il canta
L'alta mia tragedìa in alcun loco;
Ben lo sai tu, che la sai tutta quanta.

Ma chi riguardi l'Eneide, la qual briga in vero quasi nessuno si piglia mai, rimane stupito che Dante v'abbia letto tanto ben di Dio. Si veda:

Saepe fugam Danai Troia cupiere relicta
Moliri et longo fessi discedere bello...
Suspensi Eurypylum scitantem oracula Phoebi
Mittimus, isque adytis haec tristia dicta reportat:
« Sanguine placastis ventos et virgine caesa,
Cum primum Iliacas, Danai, venistis ad oras;
Sanguine quaerendi reditus animaque litandum
Argolica » . . . . . .
Hic Ithacus vatem magno Calchanta tumultu
Protrahit in medios; quae sint ea numina divom,
Flagitat . . . . . .
Bis quinos silet ille dies tectusque recusat
Prodere voce sua quemquam aut opponere morti.
Vix tandem, magnis Ithaci clamoribus actus,
Composito rumpit vocem et me [Sinonem] destinat arae.
II, 108 sgg.

Nell'Eneide dunque Euripilo non è qualificato augure, come del resto non lo è, che si sappia, da niun classico greco o latino

(neppur da Igino, checchè se ne sia detto). Aulide non v'è nominata (cfr. invece IV, 425-6), e v'è solo un accenno rapido, e per mero confronto, al sacrificio d'Ifigenia. Tutto si riduce a questo: che il falso Sinone, dando a intendere ai Troiani d'aver dovuto fuggire dal campo greco per non esservi immolato, racconta che i suoi concittadini avevan mandato Euripilo a interrogar l'oracolo, dal quale s'era risposto che ci voleva un sacrificio umano pel ritorno in Grecia come ce n'era voluto uno per venire a Troia; quindi Calcante era stato invitato da Ulisse a chiosare il responso, e dopo dieci giorni di moine aveva indicato per vittima lui, Sinone.

Non so se sia stato primo fra i moderni il Blanc a segnalare, nel Vocabolario, la differenza tra i due passi; certo è venuta poi fuori la chiosa del Castelvetro, che l'avea esposta anche meglio, con più precisione e larghezza. Un recente commentatore tentò d'uscirne col supporre che Dante avesse da altra fonte la sostanza dell'aneddoto, e citasse l'Eneide unicamente per il nome del personaggio e per la sua qualità di augure greco. Non nego il merito di codesta scappatoia sobriamente proposta dal Casini; ma non è possibile che una citazione così ostentata concerna solo quelle che i legulei direbbero le generalitá della persona, nè poi si sa additarla quella fonte da cui il poeta abbia potuto cavare il meglio. Al più egli può aver trovato in vecchie glosse attribuita ad Euripilo la qualità di augure. Gliela danno difatto molti cospicui commenti europei all'Eneide, i quali certo non ne hanno presa la imbeccata da Dante. Non c'era bisogno d'essere augure per aver l'incarico d'andar a consultare un oracolo, ma forse glossatori vecchi e nuovi desunsero la cosa dalla frase *Eurypylum scitantem oracula Phoebi mittimus*, ove lo *scitantem* può aver l'aria d'un participio di abitudine (corre bensì da gran tempo la variante *scitatum)*; ovvero badarono anche all'altra secondo cui Euripilo *adytis haec tristia dicta reportat*, la quale potè parere che insinui come Euripilo in persona fosse penetrato in quegli *adyta*, inaccessibili ai profani. E appunto qui Servio chiosa l'*adytum* come quel *locus templi secretior ad quem nulli est aditus nisi sacerdoti*. La concisa espressione virgiliana non dice se Euripilo avesse dagli *adytis* il responso solo per mezzo dei sacerdoti, o se direttamente perchè entratovi come sacerdote; ma, ripeto, può aver l'aria che dica proprio codesto. Cosicchè, o Dante facesse da sè tali avvertenze precorrendo i chiosatori posteriori, o le trovasse fatte da altri, o ne trovasse il risultato già consolidato in glosse tradizionali, certo che per ciò che riguarda l'*augure* resta abbastanza chiarito il suo linguaggio.

Ma perchè il resto? Ecco: Dante deve avere con molta riflessione argomentato che, come Euripilo e Calcante son fatti compa-

gni nel bugiardo racconto di Sinone, così dovevano esserlo stati davvero nel truce dramma d'Ifigenia. Sinone s'atteggiava a nuova Ifigenia, e tornava ben naturale che talune circostanze reali di quel dramma gli suggerissero le fittizie da applicare a sè, e ch'ei tentasse far più credibile il romanzetto conformandolo in esse alla storia. I Troiani se lo sarebbero bevuto meglio; come infatti se lo bevvero. Così Dante credè di poter risalire dal romanzetto a quella cruenta storia di cui doveva essere il riverbero. D'altra parte, si badi bene, egli non avrebbe mai reputato lecito di biasimare Euripilo o Calcante semplicemente per quel che di loro si leggeva nel falso racconto di Sinone. Solo per quello che secondo lui ci stava sotto, per l'originale di cui la storiella doveva esser copia, poteva procedere al biasimo. E appunto perchè a quel preteso originale era arrivato con un arzigogolo suo, molto fino e apparentemente felice, perciò gli sembró opportuno di mettere, col solito artificio, in bocca a Virgilio stesso il senso sottinteso nelle parole dell'Eneide; di farglielo porre in rilievo con una citazione solenne; di farsi da lui lodare solennemente di saper tutta l'Eneide, di conoscerla bene a fondo.

La citazione riusciva conveniente per altri rispetti, ma veniva in taglio anche per questi due: che Virgilio vi chiosava sè stesso, e che Dante faceva risaltare la propria argomentazione sagace. Cotali propositi spiegano altresì perchè metta in iscena Euripilo, facendo di Calcante solo una menzione di sbieco. Nell'Eneide, ammesso pure che Euripilo vi risultasse augure, resta sempre che Calcante ha la parte principale; onde sarebbe stato più ovvio che nella quarta bolgia Calcante venisse in campo, e di Euripilo, se mai, si toccasse di fuga. Ma gli è che il poeta aveva da smaltire il suo bel trovato ermeneutico, e il personaggio secondario doveva passare in prima linea per non rimanere inosservato.

IL DISDEGNO DI GUIDO

Oramai c'è tutta una letteratura sull'argomento, per via della quale io mi trovo d'esser padre non perfettamente incorrotto di figli quasi tutti corrottissimi. E qui non m'è possibile nè di ristampare senz'altro il mio vecchio articolo, con le poscritte che ci venni facendo, nè per contrario di far *tabula rasa* e ritrattar da capo la questione. Devo per forza riprodurre, integralmente o in parte, se pur con qualche lieve ritocco, i miei successivi articoli, incastrandoli in una specie di narrativa; suppergiù come Dante (il paragone è degno della materia quanto indegno di me) intrecciò le sue rime nella prosa della Vita Nuova.

I.

Quando nell'estate del 1870 lasciai, con molto rammarico, i banchi dell'università, la chiosa che prevaleva nelle scuole intorno al disdegno di Guido era semplicissima: colui non aveva avuto pel poeta latino la tenerezza di Dante, ed aveva esortato questo a non iscriver che in volgare. Si soleva aggiungere com'egli avesse anche scritta una grammatica e una rettorica del volgare. Bensì nella scuola donde ero uscito, codest'aggiunta era saviamente repudiata; ed un altro mio maestro, dissertando della fama medievale di Virgilio in alcuni articoli che più tardi, nel 1872, dettero luogo al libro che tutti conoscono, mi aveva, senza saperlo, infuso nell'animo una certa ripugnanza ad ammettere che Guido potesse essere stato il solo a non sentir per l'Eneide la venerazione profonda di cui tutto il medio evo l'aveva circondata. Se la chiosa semplicissima era ripetuta senza sospetto, e poco si badava alle sue lievi varianti o alle interpretazioni diverse fin allora venute in campo, io l'avevo sullo stomaco come un boccone che torni a gola.

Un bel giorno (ero allora a Firenze, dove non si pensava a chiosar altro se non i terribili telegrammi che giungevano

della guerra franco-prussiana), mentre col cuore volto al terzo Napoleone, benefattore primo d'Italia, contemplavo per la millesima volta il campanile di Giotto, di repente mi ribollirono i dubbii sul Cavalcanti e mi balenò subito un'interpretazione che mi parve d'una mirabile evidenza: Virgilio accompagna Dante nell'Inferno qual rappresentante della ragione umana teistica e soggiogata alla fede, Guido pizzicava d'ateismo come suo padre; perciò il suo disdegno non riguarda il Virgilio dell'Eneide, ma il Virgilio simbolo, il Virgilio considerato dal medio evo come il sommo sforzo della pura ragione verso la fede, e per tale preso a duce da Dante.—Corsi di fuga alla mia cameretta, schiccherai lì bel bello la mia argomentazione, e la copia stessa delle ragioni che mi venivan sotto la penna mi parve una riprova che io avessi avuto un'ispirazione felice. Il giorno appresso mi misi in giro per le biblioteche, a riscontrar quanti più Commenti potessi, in ispecie i più antichi; e non solo mi assicurai che niuno m'avesse precorso, ma nelle chiose discordi e assurde trovai materia di confutazioni trionfali, e mi parve di toccar con mano a che aberrazioni conducesse il non aver riconosciuto il vero. Finii di mettere insieme la mia Nota, e la mandai al buon Zambrini, che la inserì immediatamente nel suo Propugnatore (vol. III, p. 2ª, 167 sgg). Eccola quasi testualmente.

—— Che cosa significa che Guido ebbe a disdegno Virgilio? Dei commentatori antichi, l'Ottimo e il Della Lana rispondono che forse Guido aveva antipatia per l'Eneide; gli altri, come l'Anonimo, il Buti, il Boccaccio, che Guido facendo professione di filosofo disprezzava forse i poeti, e Virgilio tra gli altri. Ma dell'antipatia di Guido per l'Eneide non avremmo altra testimonianza che questo verso di Dante. Quindi, se il verso non è suscettibile d'altra interpretazione, la testimonianza non può esser più autorevole nè il fatto meglio accertato. Ma se il verso può essere spiegato altrimenti, non bisogna facilmente rassegnarsi a credere a un fatto ben singolare, qual sarebbe che uno spirito colto e geniale avesse, a quei tempi, antipatia per l'Eneide. Che Guido disprezzasse la poesia perchè filosofo, e perciò non leggesse e avesse a noia i poeti in generale e Virgilio in particolare, non è presumibile, giacchè Guido era poeta anche lui, tanto da togliere all'altro Guido *la gloria della lin-*

gua; ed anzi poeta assai più che filosofo, e, per così dire, filosofo in poesia. Perciò altri han supposto che Virgilio non sia qui inteso nè come l'autor dell'Eneide, nè come un rappresentante della poesia in generale, ma come rappresentante dell'arte antica, del classicismo, della latinità; e che in questo senso Dante debba voler dire che Guido lo avesse a sdegno. Il Cavalcanti si sa che spinse Dante a scriver la Vita Nuova in volgare, e che egli stesso non scrisse che in volgare; dunque dovea essere un dispregiatore degli antichi, doveva avere a disdegno la cultura latina che taluni si ostinavano vanamente a continuare e far rivivere. Sennonchè, se il predicato *romanticismo* di Guido si spoglia di quell'aureola mitica di cui è stato circondato, si riduce a tali proporzioni, che il verso di Dante, se avesse proprio quel senso che gli si vuol dare, annunzierebbe una cosa nuova e inaspettata. Il romanticismo, giacchè l'ho così chiamato, del Cavalcanti, non ha fondamento che sulle parole del § XXXI della Vita Nuova, là dove Dante dice: « ...lo intendimento mio non fu da principio di scrivere altro che per volgare..., e simile intenzione so che ebbe questo mio amico a cui ciò scrivo, cioè che io gli scrivessi solamente in volgare ». Or da questo passo non si rileva altro, se non che Guido riconfermò Dante nel pensiero di scrivere in volgare la Vita Nuova. Dante, benchè col suo senso rettissimo vedesse che nel linguaggio materno e non in latino dovea scriver la narrazione de' suoi amori giovanili, rimaneva tuttavia in una certa esitazione. Amava quei classici che continuamente leggeva ed ammirava. Quel latino, a cui anche dopo, quand'ebbe l'ardire di esporre la filosofia in volgare, prestava un culto come a cosa veneranda e sacra (1), voleva pensarci bene prima di lasciarlo dapparte. E Guido, più provetto di lui, meno sensibile di certo alle bellezze degli antichi classici, meno rispettoso d'indole, diede probabilmente l'ultima spinta, distrusse quel residuo d'esitazione in cui Dante ancora rimaneva. Più di questo dal passo della Vita Nuova non si deduce: Guido voleva si scrivesse in volgare, come Dante, e penò meno di Dante a lasciare il latino (2). Da

(1) Cfr. *Convivio*, tr. 1; *De vulg. el.*, II, 4 e 6.

(2) [Tutto codesto mi par sempre che si possa dire ragionevolmente, ma a rigore dal passo della Vita Nuova non risultano tanti sottintesi. Dice che fin *da principio* Dante intese scriver l'opera in volgare, e *simile* fu l'intenzione di Guido].

questo fatto, o da qualche curioso equivoco, un Fausto da Longiano, grammatico del Cinquecento, ed altri pure, ne presero ardimento ad attribuire al Cavalcanti una *grammatica italiana*. Or che in Italia, dove la cultura del volgare era cominciata da così poco tempo e si era tenuta in limiti così ristretti, vi fosse la possibilità d'immaginare quello che sol due secoli dopo fu certamente attuato, una grammatica italiana, lo creda chi vuole. Ma, lasciando stare la possibilità e venendo alle prove di fatto, quale scrittore antico ha una sola frase da cui si possa trarre il minimo appoggio all'affermazione d'un grammatico posteriore di più di due secoli? Un antico anzi, Dante stesso, la esclude assolutamente incominciando il libro *De vulgari eloquentia* così:—cum *neminem* ante nos de vulgaris eloquentiae doctrina *quicquam* inveniamus tractasse —, mentre a lui non sarebbe parso vero, e ad ogni modo sarebbe stato inevitabile, di rammentare anche in sul principio quel suo Guido, che rammenta così spesso nel corso del libro (1). Intanto, con un po' d'immaginazione e di buona volontà, dalle parole della Vita Nuova

(1) [Sentirei oggi il desiderio che qualcuno cercasse il bandolo della leggenda che fece di Guido un grammatico o un retore. Il NANNUCCI (*Manuale*, I³, 265, 266n.) dice che, secondo il p. G. Negri, compose Guido i precetti di eloquenza volgare e del ben parlar toscano ecc., e secondo il Crescimbeni ed altri, compose in volgare un'opera di bene scrivere e dettare; e che nella Marciana v'è un libro rarissimo di DOMENICO TULLIO FAUSTO, *Introduzione alla lingua volgare* ov'è fatta menzione d'una grammatica di Guido. Di codesto D. T. Fausto niente sa il Tiraboschi, che solo parla d'un dozzinale cinquecentista notissimo, SEBASTIANO FAUSTO DA LONGIANO, vissuto molto nel Veneto, che scrisse sulla lingua volgare. Potremmo sospettar un equivoco tra Guido e quel Bartolomeo Cavalcanti (1503-1562), fiorentino morto a Padova, che scrisse una rettorica e altre opere svariate, non però una grammatica. Ma invece, o per di più, v'è un innocente passo di Filippo Villani su Guido (*in rhetoricis delectatus studiis, eandem artem ad rithmorum vulgarium compositionem eleganter traduxit*: nel *De flor. clar. vir.*), il quale, come mi fa avvertire l'amico Novati, fu franteso dal Poccianti, quando, nel *Catalog. scriptor. florent.* (1589), parafrasò: *in primis regulas vernaculae linguae recte scribendi et dictandi composuit;* sicchè poi il Mazzuchelli, nella sua edizione del Villani, annotò qui: « questa verisimilmente è quell'opera di cui ha fatta menzione anche il Poccianti ». Il Negri, crede il Novati, non avrà che plagiato esso Poccianti, che fu la fonte di quanti scrissero di autori fiorentini nel XVII e XVIII secolo. Vedo bensì che il Tiraboschi, nulla dicendo d'una grammatica, credo che Guido scrivesse di rettorica in versi volgari, e ne allega la testimonianza del Villani e del Bandino. Anche lui dunque frantese il Villani, o senza badare al Poccianti, o badando a temperarne l'interpretazione, ovvero l'interpretazione sua la tolse dal Bandino, che non ho presente. In tutto questo viluppo di Sebastiano Fausto e di D. T. Fausto, di Guido Cavalcanti e di Bartolomeo, di rettorica e di grammatica, di Villani, di Bandino, di Poccianti, di Tiraboschi, di Nannucci e via via, c'è ancora da raccapezzarsi bene, non per altro che per tracciare una sapiente storia d'un molteplice errore di molti; e sia raccomandata la cosa al Novati].

e dalla leggenduccia della grammatica s'è fermamente stabilito il dogma, che il rinnegamento del latino fosse quasi il cardine delle opinioni letterarie del Cavalcanti, la sua idea fissa. Nulla dunque di più naturale che, considerando il verso di Dante, vi si trovasse subito il lato negativo d'un sistema di cui si sapeva il positivo. Ma, ridotte le cose al loro vero stato, e' si vede che il fatto dell'odio di Guido per l'arte antica e per il latino, in fondo non ha che il verso del decimo canto da cui si possa dedurre, e che, come fatto nuovo e singolare che esso è in un uomo colto di quei tempi, non sarà da accettarsi se non quando il verso non possa avere altra interpretazione.

Il Bianchi preferisce un'interpretazione politica, e congettura: « Guido era guelfo, com'era stato Dante fino al 1300, epoca della visione e del suo cambiamento. È molto facile ch'egli non convenisse nell'idea dell'impero vagheggiata e predicata dall'amico... Quindi la ragione d'aver potuto Dante accennare che Guido ebbe in dispetto Virgilio come cantore e sostenitore della divina origine dell'impero, a cui il Guelfo era contrario ». Il Bianchi cade qui un pochino in contradizione, mi pare; perchè, ponendo sino all'epoca della visione guelfo anche Dante, non si capisce perchè a questa visione il guelfismo che era d'impedimento al Cavalcanti non fosse d'impedimento anche a lui.

Del resto, l'interpretazione politica, come l'interpretazione letteraria, ha un peccato originale. I sostenitori di tali interpretazioni avrebbero avuta tutti una questione da proporsi e da risolvere in un modo qualunque: il proporsela era uno stretto obbligo, e, per giunta poi, se se la fossero proposta, sarebbero senza volere arrivati alla interpretazione giusta. La questione era: ammesso pure che Guido avesse antipatia per l'Eneide, ma perchè e come poteva quest'antipatia impedire che Virgilio lo menasse per i regni infernali? O, perchè e come poteva impedirlo l'antipatia di Guido per la poesia e per i poeti? O, perchè e come l'antipatia per l'arte classica e pel latino? O, da ultimo, perchè e come l'antipatia pel ghibellinismo? E l'impossibilità di dare una risposta a ognuna di queste quattro domande avrebbe messa in chiaro la falsità delle rispettive interpretazioni. Il viaggio pei tre regni non era un viaggio *per missione letteraria*; perciò un antivirgiliano, uno sprezzatore della poesia, un nemico del latino, poteva benissimo farlo. Le sue

storte opinioni letterarie non avrebbero potuto impedire che la divina grazia mandasse la ragione naturale a fargli da scorta, ammenochè Virgilio che rappresentava la ragione non vi si fosse voluto negare per un risentimento personale. E neppure il guelfismo poteva esser un impedimento. Certo, nelle opinioni di Dante la monarchia universale, stabilitrice della pace e della concordia generale tra i popoli e cospirante con la Chiesa al bene dell'umanità, era in connessione logica con tutto il sistema della morale; ma, se qualcuno in buona fede avesse dalla morale dedotte dottrine guelfe, non era reo di tal colpa che non potesse visitare perciò i regni eterni. Nella Commedia si trova spesso il senso politico, spesso le passioni politiche tengono il campo; ma l'Inferno, il Purgatorio e il Paradiso sono anzitutto i regni del premio e della pena delle azioni *morali* di quaggiù. La loro divisione in cerchi, ripiani e cieli, è fatta secondo vizii e virtù morali esclusivamente; gli uomini politici stessi non vi ricevono pena se non di colpe anche *morali*: delle loro opinioni politiche mai. Il poeta avrà scelto più volentieri un peccatore in una fazione avversa, come talora avrà preferito suoi nemici personali, ma il titolo sotto cui fa che sien puniti è sempre il peccato morale. Le opinioni filosofiche e religiose hanno pena nell'Inferno, e proprio in questo luogo stesso ove Dante parla a Farinata e a Cavalcante, e ove apprende che dimora quel magnanimo Federico che tanto onorava; ma le opinioni politiche no. Perchè dunque Virgilio, pur essendo il cantore dell'impero latino, non potea menare un guelfo, se questo guelfo aveva la fede in Dio, ed era docile a lasciarsi scorgere dalla ragione sommessa alla fede?

Ma appunto questo al Cavalcanti mancava. Figlio di un epicureo, che facea l'anima morta col corpo, era epicureo anche lui; tanto che poi il volgo, a vederlo astratto e meditabondo, s'immaginava che egli fosse assorto nella ricerca di argomenti contro l'esistenza di Dio. «Egli alcuna volta», dice il Boccaccio, «speculando molto astratto dagli uomini diveniva, e perciò ch'egli alquanto teneva dell'opinione degli Epicurei, si diceva tra la gente volgare che queste sue speculazioni erano solo in cercare se trovar potesse che Dio non fosse». Ora, Virgilio non era guida a Dante in qualità di poeta epico o d'autor latino, ma come il più gran savio del gentilesimo, come l'incar-

nazione della sapienza umana, come il massimo sforzo che possa far la ragione priva della fede, sforzo che giunge quasi a indovinare la fede (quarta egloga): tale era la figura di Virgilio com'era stata ridotta dall'elaborazione leggendaria de' dotti del medio evo. Dante alla sua volta non era guidato da Virgilio perchè promettesse bene in poesia o cose simili, ma come uomo smarrito nella selva dei vizii, che voleva salire al dilettoso monte e n'era trattenuto da tre fiere, ossia tre vizii, e che appena la ragione sommessa alla fede, mandata dalla grazia divina, gli si presentò, egli docile la seguì, con la certezza d'esserne menato a vedere *la Porta di san Pietro* e *gli spiriti mesti*, e con la speranza che *anima più degna* lo conducesse poi *alle beate genti*. Ma il Cavalcanti, come la ragione sommessa alla fede poteva guidarlo, se egli seguiva la ragione ribelle al Creatore? Come poteva intraprendere il viaggio d'oltretomba, se egli all'oltretomba non credeva? Il tentare la purificazione dell'anima colla visione, per lui sarebbe stato come per un ateo il cercare il pacamento d'un rimorso ai piedi d'un confessore. Perciò quando Cavalcante chiede: — se tu vieni qua *per altezza d'ingegno*, perchè non è con te anche mio figlio?—Dante risponde: —ma io qui non ci son venuto da me, per valore che io abbia, per altezza d'ingegno come tu dici; mi ci mena la ragione sommessa alla fede, e per comando della fede stessa; e Guido, pur troppo, voi lo sapete, non credeva! —

E quel *forse*, che gl'interpreti non possono spiegare in modo sodisfacente, perchè in verità non si capisce come mai potesse Dante non essere abbastanza sicuro se Guido avesse o no antipatia per l'Eneide o per la poesia o pel latino o per l'impero, tanto da dire *forse ebbe a disdegno* senz'affermarlo recisamente, è, nell'interpretazione mia, l'espressione non d'un vero dubbio, ma d'un sentimento. Agli occhi di Dante, credente, e del padre stesso di Guido, che se non era stato credente in vita aveva però nell'attuale sua pena la prova più efficace di quanto fosse dissennato il miscredere, la miscredenza di Guido appariva quasi una colpa, almeno una leggerezza, certo un abbaglio grossolano, come pure un motivo di rimorso al padre che glien avea dato l'esempio. Quindi Dante non ha il coraggio di dire crudamente la cosa, e per delicatezza verso il padre, e per la pena che egli stesso prova a confessare la colpa del suo *primo amico*, dice *forse!* ——

II.

Codest'articolo si chiudeva con una noterella, aggiuntavi sulle bozze di stampa. Nella rapida corsa fatta ai Commenti non avevo guardato a quello del Tommaseo, forse perchè da molti avevo sentito dire come fosse assai scarno e tutto citazioni della Bibbia e di classici latini, e non m'era mai capitato tra le mani. Inoltre, nè lo scrittore nè il filologo nè l'uomo furon mai il mio ideale. Sennonchè l'anno innanzi io avevo debuttato con una lunga recensione d'un opuscolo tedesco, quello del Böhmer sulla Volgare Eloquenza, accolta dal mio rimpianto amico Francesco Fiorentino nella Rivista Bolognese; e il Tommaseo, appena ricevute da me quelle pagine, s'era affrettato a dirigermi una pur lunga epistola, che poi subito pubblicò nel Propugnatore: un po' vuota, per verità, ma non priva di alcune osservazioni giuste ed argute, e ad ogni modo cortesissima. Spronato da un comune amico di Napoli, il Casanova, superai la verecondia giovanile, e mi recai a visitar l'uomo illustre in quella sua modesta casetta al Lungarno delle Grazie, dov'ebbi lieta accoglienza. Vi sopraggiunse per mia fortuna il Fambri, e molto mi piacque di conoscere anche quel caro uomo, così indegnamente perseguitato poco innanzi, e di cui m'è parso sempre bello ed ammirevole che, ricco di tanto umorismo bizzarro, lo mettesse costantemente a servigio del buon senso, e, munito d'una forza gigantesca, non l'adoperasse che in atti buoni. Trassi molto diletto dal colloquio fra i due personaggi, che distribuivano lodi e biasimi a maraviglia. Oltre il resto, il Tommaseo difese la Sand e mormorò di Victor Hugo; e il Fambri soggiunse che questi è il falso Shakespeare, e il suo dramma sta a quello inglese come il falsetto e le note di testa stanno alle note di petto. Ma dove trascorro con la memoria? Volevo dunque dire che, dopo la visita cordiale al Milton della filologia italiana, mi diedi cordialmente dello stordito per non aver riscontrato il suo Commento. Non ci sarà nulla, pensai, ma almeno citarlo, per non parer di ricambiare col disdegno la sua affabilità. Così, quasi di mia colpa compunto, cercai la sua chiosa, e m'avvenne per la prima volta ciò che poi ho sperimentato tante altre; ossia vi trovai un fugace e tronco accenno a quello che

mi sembrava aver io scoperto e dimostrato. Ecco le parole di lui: — « Guido non curò l'eleganza dello stile e lo studio degli antichi, così come Dante, e cel prova la canzone *Donna mi prega*... guazzabuglio peggio che prosaico, sebbene in alcune ballate il dire sia di tutta freschezza. Non mai però l'arte e lo studio sono quanto in Dante profondi. Allegoricamente intendendo: la filosofia naturale e politica di Virgilio era *religiosa* insieme e ghibellina; Guido *irreligioso* e guelfo; ma in cuore avea i semi del Ghibellinismo come li avea già Dante nel 1300: però dice *forse* » — Si vede che qui l'autore aveva cercato d'esaurire la rassegna di tutte le ragioni possibili e immaginabili, per cui Guido potè disdegnar Virgilio, e gli si presentò anche quella della miscredenza, onde la mise in un fascio con le altre. A sprigionarnela quindi non avrebbe forse mai pensato nessuno, che non vi fosse prima arrivato per altra via. Ma di compiacermi di quel qualsivoglia incontro e inchinarmi a tanto predecessore sentii l'obbligo, e l'adempii con la noterella finale.

Commosso del mio scrupolo, il Tommaseo inserì nella successiva dispensa del Propugnatore (p. 486 sgg) una Lettera allo Zambrini, nella quale, senza risolutamente abbandonare la sua interpretazione molteplice, dichiarava che, quando s'avesse a scegliere un'interpretazione unica, non si potesse attenersi se non alla mia. La quale poi fu accettata senza riserve dal Comparetti (I, 276; I², 278), dal Del Lungo in una delle appendici al *Dino*, dal Bartoli (V, 164) e da altri. Su taluno forse la mia esposizione ebbe presa, oltrechè per la novità e pel rigore sistematico, anche per quello spiccato atteggiamento da libero pensatore che Guido vi assumeva.

Ma entro di me nuovi scrupoli sorgevano, a non farmi godere in pace il consentimento, tanto desiderabile, d'uomini tanto insigni. Sbollito il calore della scoperta, cominciò a non parermi più così semplice che Virgilio stia lì in un senso asciuttamente allegorico; e che ad una devozione così piena, così multiforme, così polisensa, come quella di Dante per Virgilio si contrapponga un disdegno altrui così parziale, così esclusivo, così pregno di restrizioni mentali, così astratto. Della mia dubitazione non esitai a dar segno in nota ad uno studio sulla

Volgare Eloquenza (1). Anni dopo (2) ebbi a tutelare la mia chiosa dalle obiezioni d'un mio caro discepolo e di un chiaro dantista straniero, che non mi parevan giuste; ma feci ben intendere che obiezioni meglio fondate mi facevo io stesso ed ero pronto a udirne dagli altri.

Intanto a quelle dell'Arnone (3) replicavo difendendo anzitutto l'autorità del Boccaccio, assai vilipesa in quegli anni dall'Imbriani e da altri — « Il Boccaccio », dicevo, « è certamente incorso in molte inesattezze ed errori, e quindi una certa diffidenza generica verso le attestazioni sue è legittima; ma ciò non vuol dire ch'egli non abbia scritto che delle fandonie, e che in un caso speciale, nel quale non s'abbia a contrapporle alcun serio argomento intrinseco e nessuna più autorevole attestazione, la testimonianza sua, sol perchè sua, sia da contar per nulla. Tanto più che nel caso nostro, quel che dice di Guido per suo conto, e quel che riferisce come pensiero della gente volgare, ha un'aria così schietta e così ingenua di verità, che non par proprio ragionevole il sospettare ch'egli abbia tutto inventato di pianta. Eppoi c'è una considerazione a fare: il padre di Guido era miscredente, e su questo non cade dubbio perchè lo sappiamo da Dante; da un lato è dunque presumibile che Guido fosse da lui educato all'incredulità, e d'altro lato non è punto presumibile che, con quel suo carattere, Guido si prendesse il fastidio di farsi poi credente da sè! Tutto è possibile certo, e sarebbe una bella cosa poter saper tutto positivamente, anzichè dover congetturare; ma finchè siamo a questo, il probabile vale senza dubbio ben più del semplicemente possibile. E il probabile, nel caso in questione, si può dir egli sia questo, che il fiero Guido smettesse le opinioni paterne così consentanee al suo carattere, per assumere opinioni mistiche e timide? C'è, è vero, il suo pellegrinaggio a San Iacopo di Galizia; ma c'è anche che a quei tempi un pellegrinaggio era un buon pretesto per un viaggio di piacere. E l'immaginarsi che ognuno che prendesse parte ad un pellegrinaggio come quello fosse un vero credente, sarebbe come dire che quanti *touristes* solevano

(1) *Archivio glottologico*, vol. II, p. 72. La prima puntata del volume uscì nel 1871.

(2) *Saggi critici*, Napoli 1878, p. 320 sgg.

(3) A p. 20-21 d'un articolo sul Cavalcanti nella *Rivista europea*, col quale preluse alla sua edizione critica delle *Rime*.

andare a veder Roma e a spassarsi nella settimana santa, fossero tutti de' cattolici ferventissimi, compresi i protestanti tedeschi! A buon conto qual fu il costrutto che Guido cavò dal famoso pellegrinaggio? Quello d'innamorarsi allegramente di una Mandetta a Tolosa! Quanto poi al non trovarsi nelle sue poesie niente d'irreligioso, non è questa che una prova negativa: in esse si tratta di filosofia morale, non d'altre parti della filosofia. Dove infine l'Arnone accenna, che io per dissipare l'oscurità di un verso di Dante ho gettata una brutta ombra sulla persona di Guido dichiarandolo miscredente, non so che cosa replicare. A me sembra che l'ufficio nostro, umile certamente, sia quello appunto di decifrare i versi oscuri: l'assicurare altrui la salute eterna è fuori delle nostre incombenze» —

Allo Scartazzini, che nel suo Commento lipsiense m'aveva argutamente opposto che «bisognerebbe provar due cose: la religiosità di Virgilio e l'irreligiosità di Guido», mi restava di provare, nel particolare senso in cui essa è affermabile, la religiosità di Virgilio. Mi diedi perciò a riassumere il libro del Comparetti, che egli allora mostrava di non conoscere. Non riproduco il riassunto, che qui tornerebbe superfluo.

III.

Se mi fossi fermato lì, credo che gli studiosi avrebbero seguitato a ondeggiare tra la mia chiosa allegorica del 1870, la letterale che prevaleva innanzi, e la conciliazione di entrambe: come appunto in quegli otto anni era accaduto. Ma ebbi la non felice idea di chiudere il mio nuovo discorso mettendo fuori io stesso una sottigliezza che il Rajna m'aveva suggerita, come una possibile variante della mia prima chiosa, non appena questa era apparsa. Il suggerimento, improvvisato molto alla buona in una letterina familiare, non l'avevo a spifferare io, poichè egli non s'era data mai cura di ristudiarlo e pubblicarlo; e tanto più avrei dovuto esser discreto, in quanto esso non mi finiva di piacere. Ma mi vinse non so quale scrupolo *cavalleresco* verso l'amico mio, e di lealtà verso i lettori, a cui mi parve bello di non tener ascose «le *sue* cogitazion quantunque parve». Adesso io gli chiedo sinceramente perdono del mio trascorso, del quale ho ben avuto a pentirmi per gli effetti che ne sono usciti. Il

suo arzigogolo (per tale ei me lo dava) era che Dante potesse aver detto:—colui mi mena per qui, attraverso l'Inferno, *forse*, giacchè chi sa se ci potrò arrivare, a tale, cioè a Dio, che da Guido fu disdegnato.—Ebbene, con questa rivelazione io operai qualcosa di simile a ciò che nel gergo ferroviario si dice un falso scambio, e feci sviare disastrosamente il treno dell'ermeneutica dantesca. Cominciò una sfilata di varianti alla variante; fioccarono da tutte le parti, in ultimo anche dai banchi del liceo, le proposte più cervellotiche, come se si trattasse d'una sciarada a premio: e il premio era di non capir più Dante! Vi fu chi escogitò che Dio non venga in iscena sol nel terzo verso, ma sia proprio lui che attende là, cioè lassù, e Virgilio dunque non v'entri. E chi disse: il *cui* contiene in sè un accusativo e un nominativo, vale *ad eum qui*, sicchè Virgilio mena Dante a Dio che disdegnò Guido, cioè non lo elesse, come invece elesse Dante. E altri: *cui* si riferisce all'avverbio *qui*, cioè Virgilio mi mena per *quest'Inferno* che Guido disdegnò perchè non ci credeva. Oppure, *cui* si riporta a tutto il complesso del verso precedente, e dice: la qual cosa, d'esser menato da altri per l'Inferno, Guido non volle. Molti rivolsero il terzo verso a Beatrice, o come donna amata da Dante o come simbolo, o come disdegnante o come disdegnata, e traducendo il *cui* per *ad eam quam* o per *ad eam quae*, intesero che Virgilio conduce Dante a Beatrice che non curò Guido o che non fu curata da Guido. Taluno si spinse fino all'emendazione congetturale: « per qui *me* mena, Cui forse... », fiutando un'allusione a freddezza sorta tra i due amici, per la quale Guido avrebbe finito col disdegnare Dante. E altri (1): « Da me stesso non vegno *Con lui* che attende là; per qui mi mena Forse... »; come a dire: non per mio merito vengo con quel Virgilio che mi sta aspettando là, ma mi mena per l'Inferno tal virtù (personificata in Lucia o in Beatrice) che forse venne spregiata da Guido vostro. O, applicando a tal conciero l'interpunzione vulgata: mediante lui che attende là, mi mena per qui Beatrice ecc. Da ultimo, un erudito e arguto spirito, quanto svelto nel dissipare le sottigliezze altrui altrettanto destro nel congegnare le sue, in uno scritto paradossale per la forma e per

(1) V. Imbriani, nella *Strenna dell'Associazione della stampa* del 1881, p. 178-181.

la sostanza, ma che pur va segnalato per la sua stessa singolarità, e per le molte cose che snocciola specialmente a pro della irreligiosità di Guido, ha messo in campo un'altra ben inaspettata candidatura: quella di san Iacopo di Galizia. Considerando che Guido non compì il suo pellegrinaggio a Compostella, e secondo un canzonatore contemporaneo fece *sdegnare* l'Apostolo, e d'altro lato notando che appunto uno dei principali esiti della Commedia è l'esame che Dante sostiene avanti a san Iacopo circa la virtù della speranza (c. XXV), conclude che Dante spera *(forse)* di giungere fino a quel san Iacopo cui Gnido invece ebbe a disdegno, Guido cui mancava appunto la virtù della speranza (1).

Or io debbo fare appello a tutta l'indulgenza di quelli fra gl'inventori di tali ubbie che mi son benevoli, o alla generosità di quei che mi fosser malevoli, perchè mi consentano un momento solo di smetter ogni riguardo e chiamar i loro trovati col nome che m'è già sfuggito. Tant'audacia di linguaggio, non conveniente verso alcuni uomini chiarissimi, mi si conceda per quest'unica volta; se non altro in ricambio dell'abnegazione con cui ho fatto buon mercato de' miei proprii pensamenti, senza il menomo puntiglio, senz'altra sollecitudine che del vero. E già sicuro d'aver ottenuto questa specie di salvacondotto, non ne abuserò confutando una per una quelle proposte, che del resto si confutano a vicenda; nè additando gli oltraggi che ne ricevono la logica, la grammatica o per lo meno il bello stile. Mi restringerò a dire che la stessa loro moltitudine, e la mutua concorrenza che si fanno, e l'indefinita orgia di sempre nuove escogitazioni a cui dan luogo, son la più manifesta prova della fondamentale assurdità di tutte. Quando s'è fuor di strada, è naturale che sian molte le altre strade che tentano i viandanti.

Rimettiamoci d'amore e d'accordo in carreggiata. Si potrà tornar a discutere in che senso Guido disdegnasse Virgilio: *cras ingens iterabimus aequor;* ma letteralmente è chiaro quanto lo dolce lome del sole che questo tal disdegno, questo solamente, sta nelle parole del poeta. Che cosa chiede Cavalcante? «Se tu giri l'Inferno per altezza d'ingegno, perchè mio figlio non t'è

(1) Ettore Brambilla, *Il diverso pellegrinaggio a san Iacopo di Guido Cavalcanti e di Dante Alighieri*; Teramo, 1899.

compagno?» Or a questa domanda qual è l'unica risposta che torni congrua? «Ma io non ci vengo da me: mi ci conduce colui che vedete là ad aspettarmi e col quale Guido non ha le relazioni amichevoli che ci ho io.» Senza quest'aggiunta preventiva, il padre avrebbe potuto ripigliare: «Sia pure che tu non vieni da te, ma quei che ti conduce non poteva condurre anche Guido?» Non si può quindi immaginare una risposta più sodisfacente. Ancorchè il padre di Guido ignori chi sia quel conduttore che attende là e non possa indovinare di che genere sia stata l'antipatia di Guido per lui, ancorchè quest'antipatia fosse, mettiamo, una pia menzogna di Dante, per non confessare che l'altezza dell'ingegno non era tale in Guido da permettere anche a lui il soprannaturale viaggio; ma il padre non aveva nulla a replicare a chi diceva: «vengo qui per favore di colui a cui vostro figlio non si sarebbe forse rivolto». Avrebbe egli al più potuto insistere: «e chi è colui? e che malanimo c'è tra lui e mio figlio?» Non so come Dante se la sarebbe allora sbrigata; certo che avrebbe sbrigato noi, che così non avremmo bisogno di stare ad almanaccare. Insistette invece sull'*ebbe*, che pareva terribilmente rispondere, benchè di sbieco, alla prima domanda: *mio figlio ov'è?* Il che bastò a troncare il colloquio.

Invece le altre interpretazioni, oltrechè importano tutte più o meno uno sforzo o distorsione grammaticale, quasi una cupa malizia di sintassi, tornano insufficienti, in quanto non dicano perchè anche Guido non si potesse affidare alla stessa guida, e insieme eccessive, in quanto parlin di Paradiso a Cavalcante che non ha toccato se non del carcere cieco, e alludano, in modo furbesco o quasi subdolo, a Dio e a Beatrice o a san Iacopo. Come poteva pensare ad essi il padre di Guido? Dante gli avrebbe offerto un mero indovinello. Tutt'altra cosa era l'accenno alla guida lì presente, qual ch'ella si fosse; accenno materialmente chiaro, e seguito da un'allusione di cui era se non altro chiarissimo l'effetto: chè il disdegno, qual che si fosse, appariva una ragion sufficiente del non possibile accompagnamento. La cosa è così semplice, che son dovuti passare circa sei secoli perchè balenasse a qualcuno il pensiero di surrogarvene una tanto complicata e trasmutabile per tante guise.

IV.

Molta gratitudine devo a Giuseppe Finzi pel terzo dei suoi pregevoli *Saggi danteschi* (1888), che mi sospinse a nuove riflessioni. Non ogni sua tesi fu giusta, come parecchie delle sue varie osservazioni ebbero piuttosto un merito polemico e transitorio o qualche lato vero, che non verità piena e definitiva. E fu un po' questione di parole l'insistere che Virgilio rappresenti nel poema la sola ragion naturale, non già illuminata dalla fede o nemmen sottomessa a questa. Certo la ragione virgiliana già nell'Eneide è teistica e fidente nell'immortalità dell'anima, contraria dunque al così detto epicureismo di alcuni pensatori del secolo XIII; certo essa fu degna di spingersi fino a una inconscia profezia del Cristo venturo; certo, con la chiaroveggenza di ombra sovrappostasi al suo teismo pagano, il Virgilio del Limbo è in grado di citare il Genesi, di accennare al mistero della Trinità e al partorir di Maria, di ravvisare nei luoghi della pena le tracce della divina giustizia del vero Dio (che fu tardi da lui conosciuto, ma conosciuto fu), di sospirare alla fede e di rimettersi a lei dovunque la ragione non basta. È una condizione nel definir la quale facilmente sdruccioliamo in qualche espressione troppo energica, perchè in verità è una condizione strana, una costruzione ingenuamente artificiosa fatta con elementi eterogenei. Ma all'ingrosso c'intendiamo: il Virgilio del Limbo è una specie di cristiano a cui non manchi che l'essere stato cristiano e l'esser beato. Rappresenta la ragion naturale, ma spedita al soccorso di Dante da Beatrice che è opra di fede, non quella ragione in cui Guido era «ottimo filosofo naturale».

Tra i meriti del Finzi vi fu di colpire un pregiudizio sintattico a cui avevo dato luogo. Dapprima notai che il *forse* in cima al verso poteva parere un pochino fuor di posto se riferito a Virgilio, tanto più che il metro avrebbe ben consentito *Cui forse Guido* ecc.; e più tardi ammisi che la sua postura fosse meglio spiegabile nel caso che davvero il senso avesse ad essere: «Virgilio mi mena, e forse, spero, fino a Dio». Non mi so dar pace d'avere, sia pure contro il solito, obbliato quello di cui sono stato sempre vivamente sollecito e il cui sconoscimento mi fa tanta pena in altri: come cioè l'ermeneutica dantesca debba co-

stantemente tener presente la lingua del tempo, le esigenze del linguaggio poetico, e il suo frequente atteggiarsi alla latina. Il Finzi allegò:

> Se qui per dimandar gente s'aspetta,
> Ragionava il poeta, io temo *forse*
> Che troppo avrà d'indugio nostra eletta.
>
> (Purg. XIII, 10-12)

> O dolce Padre, che è quel ch'i'odo?
> Comincia'io; ed egli: Ombre che vanno
> *Forse* di lor dover solvendo il nodo.
>
> (Purg. XXIII, 13-15)

> Rispose del magnanimo quell'ombra...
>
> (Inf. II, 44)

> Gli occhi nostri n'andar suso alla cima,
> Per duo fiammette che i vedemmo porre,
> E un'altra *da lungi* render cenno
> *Tanto* che appena il potea l'occhio torre.
>
> (Inf. VIII, 3-6)

Il Del Lungo vi aggiunse:

> O donna di virtù, sola per cui...
>
> (Inf. II, 76)

E noi aggiungiamo:

> Chè il velo è ora ben tanto sottile,
> *Certo* che il trapassar dentro è leggiero.
>
> (Purg. VIII, 20-1)

> Esser non puote *il mio* che a te si nieghi.
>
> (Purg. I, 57)

> E l'altro disse a lui: Perchè nascose
> Questi il vocabol di quella riviera,
> *Pur* com'uom fa dell'orribili cose?
>
> (Purg. XIV, 25-7)

Giova pure un riscontro ariosteo:

> *Fosse quantunque* lacrimosa e trista
>
> (XXXI, 38).

Finalmente, nella Vita Nuova (XVIII) trovo: « Madonne, lo fine del mio amore fu già il saluto di questa donna, *forse di cui* voi intendete ».

Del resto, oltrechè un legittimo e quasi inevitabile vezzo di stile, la collocazione del *forse* in cima al verso (la quale ricorre con una certa frequenza nel poema) era qui consigliata anche da ragioni ritmiche. Giacchè scrivendo *Cui forse Guido vostro* si sarebbero avuti tre bisillabi di seguito, e trocaici tutti; e l'emistichio avrebbe avuto gli stessi accenti di quel del verso precedente *Colui c'attende là* (— ⏑ — ⏑ — ⏑), come a dire tre giambi consecutivi sopra e sotto. Ne sarebbe risultato un distico monotono e cascante, più degno forse d'Antonio Pucci che di Dante Alighieri.

Quando il libro del Finzi uscì solevo fare nell'*Antologia* la Rassegna della letteratura critica italiana, e, nel render conto fra altri libri danteschi anche del suo, ne tolsi occasione a fermare le mie definitive idee sul famoso verso, con le pagine che qui trascrivo (1).

—— Che in quel verso Virgilio stia nel suo solo valore allegorico, mi sembra ormai cosa troppo sottile; e da un pezzo credo che, se pur ve n'è del senso allegorico, ei vi si trovi unito e fuso col significato proprio e letterario del Virgilio poeta dell'Eneide, e autor prediletto di Dante. In fondo, sfrondato l'episodio di tutti gli accessorii drammatici che lo abbelliscono, ritradotto in termini semplici e realistici dalla formula poetica e mistica in cui il poeta lo tradusse, che cosa esso viene a significare? Dante in quel poema in cui metteva tutto sè stesso, tutte le sue memorie e le sue speranze, le sue tenerezze e i suoi rancori, voleva registrare uno dei più cari ricordi della gioventù consacrando qualche parola affettuosa a Guido, primo dei suoi amici. Erano stati agli occhi dei parenti, degli amici e di tutta Firenze, compagni indivisibili e come fratelli negli studii; e d cosiffatti compagni par sempre a quanti li conoscono, ma specialmente a loro medesimi e a' lor genitori, che abbiano a batter la stessa via, provarsi alle medesime imprese, e il loro astro debba consentire *incredibili modo*. Se l'un dei due ha fortuna o

(1) *N. A.* del 1° settembre 1888, p. 121 sgg.

fa opera maggiore dell'altro, tutti chiedono il perchè della differenza; e se la chiede anche quel dei due che ha superato l'altro. Dante, dalla lirica amorosa, in cui avea avuto a maggior fratello Guido, alzatosi fino a un gran poema religioso e morale, pone a sè il quesito che sapeva o presumeva essere nella mente di tutti: come mai il mio Guido non ha fatto nulla di simile? E modestamente rifuggendo dallo spiegar la cosa con la propria superiorità, ne cerca una ragione più estrinseca, e la trova nella fortuna d'essersi lui assai più di Guido innamorato dell'Eneide, ed averne così tratto un maggior lume al lavorio poetico. Certo, le fortune di codesto genere non sono così estrinseche come la modestia propria o la invidia altrui le suol rappresentare, ed è la forza dell'ingegno stesso che lo conduce a innamorarsi di certi libri piuttosto che di certi altri; ma Dante non vedeva o non volea veder tutto ciò. Spinto da un pietoso sentimento di vera generosità verso l'amico e di drammatica condiscendenza verso il padre di lui, che, come i padri sogliono, non ammetteva neanche la possibilità che l'altezza dell'ingegno di suo figlio non fosse pari a quella del suo compagno, e commosso di riconoscenza vivissima per quell'Eneide che aveva sprigionato le energie latenti del suo spirito, trascorreva nella nobile esagerazione di attribuire a ciò che era stato strumento all'educazione del suo ingegno anche ciò che era merito dello ingegno stesso. Ma strumento efficacissimo era ad ogni modo stata per lui l'Eneide, e nell'entusiasmo con cui la studiò egli dovè superar di tanto i suoi amici, da parergli *quasi* un disdegno la lor freddezza per essa, e da riconoscere in cotal disdegno la causa che gli avesse impediti di librarsi a più alto volo. La gran popolarità dell'Eneide per tutto il medio evo non deve prendersi così alla lettera da tener per assurdo che sul finir di quell'età un poeta volgare e uno spirito indipendente come Guido, un laico figlio di libero Comune, dovesse per forza essere un ammiratore di Virgilio. Sulla coltura dei Fiorentini in quel secolo c'è ancora da scrutare, e chi sa non si finisca a scoprire come, non che l'ammirazione, la conoscenza stessa dell'Eneide vi sia stata men comune di quel che a priori si crederebbe (1). Anche il libro di Boezio fu, come tutti sanno,

(1) [Vedi ora le ottime considerazioni dello SCHERILLO (op. cit. 172-90, e in ispecie 181, 183-4, 187-8, 190). Brunetto, il cominciatore del digrossamento dei Fiorentini, non

dei più letti nel medio evo; eppure Dante nel Convivio lo dice *non conosciuto da molti* (1).

Sennonchè, il disdegno *letterario* non esclude in tutto il filosofico. Nell'Eneide Dante non trovò solo il bello stile, sì anche la profonda religiosità, la fede nella vita futura e la descrizione del Tartaro e degli Elisii. Che se in ciò egli ebbe una nuova causa d'ammirazione e una nuova fonte d'ispirazione, il Cavalcanti invece dovè ivi stesso trovar nuovo incentivo al suo disdegno. Che egli fosse miscredente, a me par sempre innegabile. Gli argomenti addotti ora dal Finzi, come quelli già messi innanzi da un altro mio cortese contradittore (2), mi paion deboli ed estrinseci; anche per il considerar che fanno come una cosa sola la mia antica interpretazione del verso di Dante e la tesi storica della miscredenza di Guido. Le due cose hanno o possono avere attinenza, ma la tesi può esser vera á prescindere dall'interpretazione. Io sono arrendevolissimo su questa, ma insisto con intera persuasione su quella. Epicurei, cioè miscredenti nell'immortalità dell'anima, se ne trovavano in quel secolo per tutta Italia, specialmente in Firenze; e tali erano stati Cavalcante e Farinata, che vuol dire il padre e il suocero di Guido. Che quest'ultimo tralignasse da loro dandosi alla fede, è a priori inverosimile, chi consideri la tenacità che allora avevano le tradizioni di famiglia, il carattere sdegnoso di Guido quale c'è dipinto da' suoi contemporanei, e la totale assenza dalle sue poesie di ogni sentimento o vera espressione religiosa. Solo un sonetto par fare eccezione, ma forse finisce col confermar la regola. Vi enumera egli i miracoli della madonna d'Orsanmichele, ma per saltar fuori a un tratto nella chiusa a dire che i frati minori non vi prestan fede perchè quell'immagine non è nella chiesa loro. E se codesto sonetto da sè non proverebbe la irreligiosità dell'autore, potendo esser la satira circoscritta ai frati minori, molto meno basta a provar la sua religiosità; poichè è assai più probabile che la satira abbracci tutto e tutti, e con quel tocco finale sulla gelosia di mestiere dei frati volga

---

cita che due volte Virgilio, e l'una d'esse lo cita male; mentre altri gran nomi cita ogni momento].

(1) [S'intenda ciò alla lettera, o si pigli *conosciuto* in senso più intimo, l'affermazione di Dante è del pari degna di nota].

(2) Ercole, *Guido Cavalcanti e le sue Rime*; Livorno, Vigo, 1885, pag. 74 sgg.

in ridicolo la credulità dei devoti. Se poi si passa alle attestazioni degli antichi, si trova che alcuni di loro dan per opinione comune che Guido fosse epicureo. Il Boccaccio in ispecie, che se nella storia avea del novelliere avea pur molto di storico nelle novelle, racconta in una di queste che, siccome Guido *teneva alquanto degli epicurei,* così la *gente volgare* nel vederlo astratto e meditabondo diceva «che queste sue speculazioni erano solo in cercare se trovar potesse che Dio non fosse». Le quali parole han tanto più aria di verità, in quanto che recano una netta distinzione fra la cauta ed eufemistica affermazione del novelliere *(teneva alquanto)* e le ingenue dicerie del volgo: un'ingenuità che mi fa risovvenire di quella con cui d'un antico trovatore, che era stato gran *touriste* e gran donnaiuolo, racconta il suo biografo provenzale che *anet* (andò) *lonc temps per lo mon, per enganar las domnas* (1). Che poi Guido s'accompagnasse a una brigata che andava in pellegrinaggio a San Iacopo di Galizia, già l'ebbi a dire altra volta, è cosa di ben poco significato. In tutti i tempi v'è chi partecipa a gite religiose (e allora difficilmente se ne facevano che non fosser tali) o a gite politiche o d'altra specie, senza partecipare a quel sentimento che le promuove; ed è una strana pretensione che codesto fenomeno psicologico, che tiene a ciò che v'è di più essenziale e costante nella natura umana, possa essere stato estraneo a quei tempi. Senza dire che basterebbero le Crociate, in cui tutti oramai riconoscono altri intenti che non quel solo che si gridava di liberare il sepolcro di Cristo, a mostrare che anche allora gli uomini eran fatti come son oggi. Del resto, giunto a Nimes Guido non volle proseguire il viaggio, e il sonetto del sanese Muscia, che lo canzona per codesto, dice:

San Iacopo sdegnò quando l'udìo,
Ed egli stesso si fece malato,
Ma dice pur che *non v'era botìo.*

Non avea fatto *voto* dunque, come gli altri, d'arrivare al san-

(1) [S'aggiunge che, come avremo a ridire in un'altra parte di questo volume, il Boccaccio premette quella spiegazione a un aneddoto, che nulla dice essere invenzione di lui, e nel quale altri chiede a Guido per dargli briga: «ma ecco, quando tu arai trovato che Iddio non sia, che avrai fatto?»].

tuario: s'era imbarcato con essi per fare un viaggio, e, quando questo gli venne a noia, si sentì liberissimo di non proseguirlo (1).

V.

Altre quisquilie avrei potuto allora e altre posso oggi soltanto aggiungere. La testimonianza di Benvenuto — *errorem, quem pater habebat ex ignorantia, ipse conabatur defendere per scientiam* — con'a pur qualche cosa, poichè non è di quelle, come ce n'è tante in lui e in altri chiosatori antichi, che si risolvono o può sospettarsi che si risolvano in mere parafrasi del testo dantesco. Perchè ciò fosse in questo caso, bisognerebbe che Benvenuto intendesse il disdegno di Guido come lo intesi io trent'anni fa! La sua asserzione egli l'avrà bensì derivata dal Boccaccio, ma è presumibile, piuttosto che dal Boccaccio novellatore, dal Boccaccio maestro suo e testimone orale delle tradizioni trecentistiche fiorentine sui personaggi del secolo anteriore. Che se in massima non si ha a prender troppo sul serio Filippo Villani, può tuttavia averci serbata l'eco di sua tradizione domestica là dove scrisse che Guido fu uomo speculativo e di non ispregevole autorità nella filosofia naturale, se all'opinione del padre, seguace di Epicuro, non avesse alcun poco *(modicum parum)* acconsentito (2). Gli scrittori, si vede bene, accennavan la cosa con quel riserbo che era consigliato dalla stima che avevano per il poeta, per il pensatore, per l'uomo *costumato*, precocemente morto, e dalla importanza che a quei tempi aveva nella stima d'un uomo l'essere o no egli immune dalla taccia di una più o men grave eterodossia. Ma non si può dire che contro a questa taccia stia l'aver Dante dedicato a Guido un libro così pio come la Vita Nuova: il Finzi stesso, che allega una tal ragione, con giusto riserbo non le ascrive molta efficacia. E non ne ha nes-

---

(1) [Il Brambilla vuol intendere *sdegnò* per *fece sdegnare*, onde consuoni meglio con l'*ebbe a disdegno* dantesco come lo interpreta lui. Ma credo avessero piena ragione quanti intesero *sdegnò* per *si sdegnò*, secondo un uso ovvio nella lingua antica, di che vedasi il vocabolario. Io ne scorgo la conferma nella ripresa del verso successivo, cioè nell'*ed egli stesso*, che non avrebbe senso se il discorso non fosse questo: san Iacopo si sdegnò, ed egli, Guido, dal canto suo, si diede per ammalato, ma non senza aggiungere, come fa, che alla fin fine non aveva fatto voto d'arrivare in fondo].

(2) Il Tiraboschi, per l'epicureismo di Guido, cita anche il Bandino, ma su una testimonianza così secondaria si può sorvolare.

suna, mi pare. Il connubio tra il misticismo amoroso e il misticismo propriamente detto era divenuto tanto comune, che Guido non avrebbe potuto fastidirlo in alcuno, senza romperla col Guinicelli e con tutta la scuola; men che mai poteva fastidirlo in Dante che aveva splendidamente fusi insieme l'uno e l'altro misticismo, e la cui giovanile ingenuità imponeva a un uomo più attempato, e tutt'altro che grossolano, quel delicato rispetto che perfino oggi non mancherebbe in un caso simile. Il più ch'ei potesse fare era d'astenersi lui dallo sdrucciolar nel misticismo religioso. Ed è proprio quel che fece sempre o quasi sempre. Le lievi eccezioni che il mio rimpianto Gaspary (I, 446) riuscì ad opporre all'Arnone, convertitosi alla mia fede nella miscredenza di Guido (1), non hanno valore; chè qualche nome o espressione sacra sfugge per modo di dire a ogni miscredente, tanto più nell'ambiente in cui la poesia del Cavalcanti si svolgeva. Considerato il quale, ha molto più significato l'abituale astensione che non qualche magro accenno alle comuni credenze e alla comune topica poetica, se pur si potesse additarlo con sicurezza. È vero che il 1895 fu pubblicato un manipolo di sonetti che si vollero dare come opera giovanile del Cavalcanti, e nella cui religiosità si credette ravvisare la traccia della buona influenza di qualche pio congiunto appartenente al sacerdozio. Ma, a tacer de' giusti dubbii circa l'attribuzione di quei sonetti a Guido e su altro (2), poniam pure che nella prima gioventù egli non fosse stato estraneo alla fede, cosa anzi tanto naturale da non bisognarci sonetti per dimostrarla, niente ciò prova contro la miscredenza dell'uomo maturo. Questa allora poteva fruttare ben di peggio che la collocazione nel sesto cerchio dantesco, e i padri non l'avranno inculcata od ostentata ai figli ancor giovinetti. L'esempio domestico acquistava evidenza e forza sol quando i figli erano in età da poter aprir bene gli occhi e non aprir troppo la bocca.

Inoltre, che la predicata avversione di Guido a cacciarsi nelle brigate fiorentinesche, l'abitudine di star a sè e schifar contatti volgari, renda inverosimile ch'ei s'imbrancasse in

(1) *Rime di G. C.*, cap. IV, specie a p. CXXIX sg.

(2) Di che si veda il buon articolo di F. Pellegrini nel *Giorn. Stor. d. l. i.* XXXI, 194 sgg.

un pellegrinaggio se non vi fosse stato mosso da schietto impeto religioso, è un'esagerazione. S'intende bene che la ripugnanza alle compagnie è sempre relativa, e ogni orso esce talvolta dalla sua tana; nè il *solitario e sdegnoso* rimatore avrebbe avuto lode di *leggiadrissimo, costumato e parlante uomo molto*, se fosse stato sempre *intento allo studio*. S'aggiunga che in fondo è più facile che uno vinca l'amore della solitudine per veder nuovi paesi, per fare una grossa gita, anzichè per iscorrazzare nella propria città, tra la solita folla, senz'altro gusto che di rivedere vecchi conoscenti, e accozzarsi con persone antipatiche che già sembra duro incontrar ogni tanto per necessità. Eppoi, siam sempre lì, la compagnia con cui s'era avviato a Compostella gli venne in uggia, e la piantò!

Pochi mesi dopo la mia Rassegna, il Del Lungo inseriva nella stessa *Antologia* (1° novembre 1889) un bell'articolo che ora apre il nuovo suo volume, *Dal secolo e dal poema di Dante* (Bologna 1898). Con un'elegante etopeia di Guido, ribadiva la tesi della miscredenza; quindi, enumerate le tante interpretazioni dell'ormai troppo famoso disdegno, assecondava con simpatia amichevole pur l'ultima forma che io avevo data alla mia (1). E come della sua sicura familiarità coi fatti e i costumi di que' secoli si giovò per atteggiare la nobile figura del Cavalcanti in correlazione coi tempi e colla città natale, così la sua consumata esperienza nella lingua antica ei volse contro le aberrazioni del riferire il pronome *cui* ad altri che a Virgilio. Per quanto capricciosi siano gli usi ellittici ai quali esso pronome si presta, non v'è però, egli disse, compreso quello onde un semplice *cui* possa significare *ad eum quem, ad eam quam*, o peggio *ad eum qui, ad eam quae*. Il Petrarca disse di desiderar la morte « per lo gran desire Di riveder *cui* non veder fu meglio » *(illam quam)*, ma non avrebbe detto, poniamo, « di ritornar cui più non vedo in terra », ovvero « di ritornar cui meco esser non volle ». Avrebbe invece potuto dire « di ritornar cui meco esser non piacque » o « di ritornar cui ritornar desio ».

Se Dante scrisse « Amate *da cui* male aveste..., Quando verrà

(1) Oggi sembra tornare con più fiducia alla mia chiosa allegorica del 1870, nella illustrazione del c. X. della collezione *Lectura Dantis* (Firenze, Sansoni, 1900), a p. 21 e 38.

per cui questa disceda..., Vedi *a cui* S'aperse agli occhi de' Teban la terra », non v'è che da sottintendere il pronome dimostrativo senza preposizione, o soggetto od oggetto. Ancora più agevole è il sottintenderlo quando v'è una trasposizione, e la frase comincia anticipando la proposizione relativa: « *A cui* porge la man più non fa pressa..., *Cui* fu donato in copia Doni con volto amico ». Notevole è pure « A guisa *di cui* vino o sonno piega ». Il solo esempio che paia corrispondere al preteso *Forse a colui* o *a colei che,* col *che* accusativo, è nel sonetto *Negli occhi porta,* ossia « *E cui* saluta fa tremar lo core »; ma e l'inversione e il *fa tremar,* che suscita subito il sottinteso del dativo, tolgono a codesto parallelo ogni efficacia.

Un altro assai fino conoscitore della lingua antica (1) oppone al Del Lungo, per mero scrupolo bensì e non per trarne alcuna conseguenza ermeneutica, parecchie obiezioni o mezze obezioni, contro al solito non lucidissime. Gli pare, o par che gli paia, che l'inversione in codest'ultimo esempio non conti molto; il che non credo giusto. Da buon glottologo si ricorda che *cui* è in origine un dativo, sicchè già vale di per sè *a cui*; ma in questo caso, ove si tratta dell'uso effettivo, quella verità non mena a nulla, e *cui saluta* non dà idea che d'accusativo. Se *cui* potè giungere nell'antico toscano fino a significare talvolta *chi* (com'è del resto avvenuto in modo normale e definitivo nel dialetto siculo), se in un vecchio testo sacro si legge « di *a chui* t'à mandato », se viceversa nel Pecorone si trova « fui tradita *da chi* mi fidai », che vuol dir tutto questo? E che voglion dire gli esempii che un altro dotto ha allegati (2), come « Amor è dato *a cui* ha cortesia..., *Cui* mira par che tutte gioi' saetti » di Chiaro Davanzati, e il distico di Iacopone « *Cui* bee l'acqua torbida Non li creder la chiara »? Il Del Lungo potrebbe sempre replicar tranquillamente due cose; che qui si tratta dell'uso di Dante o del Petrarca, onde tirar in ballo il Pecorone o Iacopone è uno sconfinar dal campo della disputa; e che inoltre tutti gli esempii addotti, danteschi o no, han questo di proprio, che non si prestano a dubbio veruno, pur se sforzino o paiano sforzare il normale uso del pronome. *E cui saluta fa tremar lo core*

(1) Parodi, *Bullettino,* VI, 10 sg.
(2) Torraca, *Di un commento nuovo* ecc., 25.

potrà magari far l'impressione d'un'audacia sintattica, ma non può aver altro senso che quel che ognuno vi riconosce. *Fui tradita da chi mi fidai* è brutto ma è chiarissimo. *A guisa di cui vino o sonno piega*, comunque si voglia giudicare grammaticalmente, non potrebb'esser franteso se non da chi fosse davvero assonnato o avvinazzato. Lasciamo stare che, come notò il Del Lungo, qui c'è il *di*, anzi *a guisa di*, epperò è tutt'altra cosa che il *forse cui* per *forse a cui* o per *forse a chi*. I quali due costrutti Dante avrebbe ben potuto o dovuto adoperare per dire quel che gli si volle far dire, invece di scrivere quel *cui* scusso scusso, che per tanti secoli tutti han riferito (sfido io!) a Virgilio.

In particolare poi contro l'interpretazione *ad eum qui* o *ad eam quae*, il Del Lungo fece un'altra formidabile osservazione (1). Cavalcante grida « come dicesti? *egli* ebbe? »; senza il più lontano dubbio che dell'*ebbe a disdegno* il soggetto sia Guido. Ciò equivale ad una autentica chiosa del poeta medesimo. O forse abbiamo a supporre che egli deliberatamente attribuisca al povero padre un equivoco di analisi logica? un equivoco materiale goffamente sovrapposto a quello così bellamente tragico a cui dà luogo il verbo di tempo passato?

VI.

Ed appunto codesto passato suggerì pure una notevole osservazione al Finzi (2). Se il disdegno di Guido si rivolgesse a Dio, non si capirebbe il verbo al passato; salvochè non insinuasse ch'egli ormai fosse pentito, nel qual caso però non vi sarebbe stato più impedimento per lui al viaggio d'oltretomba. Per un impedimento di tal sorta ci sarebbe proprio voluto il presente (3). Ciò vale nè più nè meno contro tutte le altre ipotesi simili, ossia del disdegno di Dio stesso per Guido, del disdegno di Guido per Virgilio mero simbolo della ragione sommessa alla fede, del disdegno di lui per Beatrice o di lei per

(1) *Dal secolo* ecc. 57-8. La rimise innanzi, senza sapere o ricordarsi di lui, A. Zenatti nella *Cultura* del 15-22 luglio 1895.

(2) Op. cit., 69.

(3) Il poeta poteva comodamente scrivere *have a disdegno*, come in un sonetto aveva posto « Deh! per qual dignitate Così leggiadro questi lo cor have? » (V. N. VII), e il Petrarca disse « Della beltà che m'have il cor conquiso ».

lui, intesa Beatrice qual mero simbolo della fede. Al più il passato remoto tornerebbe per Beatrice donna, morta com'ell'era dieci anni prima (1); o per san Iacopo, in quanto il disdegno alludesse specialmente all'interrotto pellegrinaggio. Miserie! La vera esposizione è sempre quella così delicata del De Sanctis: « Quando Dante nomina Virgilio e accenna al disdegno di Guido per il gran poeta, suo duce e suo maestro, la sua immaginazione è tutta in quei tempi giovanili, in quelle prime gare della scuola e de' convegni letterarii, e può molto bene adoperare un verbo di tempo passato; ma quel passato giunge all'orecchio del padre senza le idee accessorie che lo spiegano, e significa: tuo figlio è morto » (2). Nè vale il dire, come mi sfuggì detto, che in tal caso Dante avrebbe dovuto scrivere *avea*. Certo, d'un nostro condiscepolo diremmo riferendoci agli anni della scuola ch'egli *era* buono, che *studiava* molto, che non gli *piaceva* Omero; ma potremmo pur dire che di greco non ne *volle* sapere, che Omero non gli *piacque* o gli *venne* a noia, non se ne *fece* il suo poeta prediletto, non *ha avuto* abbastanza trasporto per il Manzoni (3).

Guido, a suo tempo, non *s'innamorò* di Virgilio, e quel passo falso, di non aver ceduto alle esortazioni di Dante, aveva portate conseguenze irrimediabili; chè si trattava di cosa in cui valeva solo, col *grande amore*, il *lungo studio*. Nel 1300 Guido era avviato alla cinquantina, la sua coltura era bell'e fatta, il suo gusto formato, il suo animo volto alle fiere gare di parte; le sue inclinazioni filosofiche avevan posto tra Dante e lui un dissidio sostanziale; qualche screzio v'era pure stato per aver Dante fatto comunella con gente uggiosa all'altro, e portato nel parteggiare una maggior temperanza, sì da potersi trovare tra i priori che confinaron l'amico a Sarzana, qual che sia stata poi la precisa condotta sua in codesto provvedimento. In quell'anno dunque i bei tempi, non della scuola, chè non eran coetanei nè sappiamo come studiassero, ma della fraternità d'armi nelle giostre poetiche, delle vivaci e confidenti discussioni sulla poesia e sui poeti, eran lontani, molto lontani: costituivano un periodo della loro

(1) Cfr. Zenatti, l. c.

(2) *Nuovi saggi critici*, Napoli 1872, 43 sg.

(3) Non è fuor di luogo quest'ultimo esempio, perchè siamo nel linguaggio poetico ove il passato remoto e il prossimo si scambiano liberamente. « I vostri non *appreser* ben » dice Dante, e Farinata glielo ritorna così: « Se *han* quell'arte male *appresa* ».

vita fatalmente chiuso per sempre. Erano i dì che furono, gl'irrevocati dì! Tanto più che perfino in quei dì, nei quali Dante giovinetto aveva dovuto effondere e inculcargli il suo caldo entusiasmo per l'Eneide, Guido più maturo e già rinomato, più signorilmente sicuro di sè, sdegnoso e non pieghevole, gli avrà fatto apparire vano e tardivo oramai ogni sforzo di piegarlo all'ideale virgiliano. Le parole del 1300 dunque si rifacevano ad un passato e quasi a un trapassato remoto. La coltura e la tendenza di Guido era soprattutto da scienziato e pensatore, da filosofo naturale e da laico; nella poesia, nella lirica soltanto, si segnalò perchè aveva fino l'ingegno e l'animo, toscanamente temprato il gusto, ma s'era formato solo sui provenzali e sul Guinicelli. Fu una singolarità dell'ingegno sovrano di Dante il sublimare in sè codeste medesime facoltà mercè l'acuto senso, affatto ignoto sino a lui, dell'arte antica; e di spingersi fino alla ideazione d'un poema classicamente romantico, ricalcando l'Eneide più di quel che generalmente si dica, nonostante lo dica in tutti i toni egli stesso.

L'inaspettato episodio di Stazio è l'ultima e più fragorosa espansione della sua propria gratitudine, obiettivata, per dir così, in una mirabile concezione drammatica. Quando Stazio proclama che l'Eneide gli fu mamma e nutrice poetando, che senz'essa non fermò peso di dramma, e, con uno slancio poco ortodosso in anima beata, protesta che per aver conosciuto Virgilio in terra darebbe un anno di Paradiso, e saputo che Virgilio è lì si precipita ad abbracciargli i piedi dimenticandosi che entrambi son ombre; il fondo realistico della cosa sta in tutto quel che a Dante risultava dalla lettura delle opere di Stazio, ma il calore fantastico e l'impeto del cuore muovono da ciò, che in Stazio erompe, come per procura, tutta la gentile passione di Dante. Questa aveva avuto un primo sfogo innanzi alla selva selvaggia, ma quale era stato possibile tra quelle strette, in un'agnizione improvvisa, con l'animo angosciato da terrori e perplessità. Altri infiniti sfoghi era venuto facendo via via, e nei più svariati modi, ma più o meno contenuti dalle necessità del cammino, dalla familiarità della continua convivenza, dalle preoccupazioni pedagogiche di Virgilio. Una manifestazione indiretta v'era pure stata mediante Sordello, ma il trovatore aveva con Virgilio rapporti meno intrinseci. Un'ultima esplosione

avrebbe potuto aver luogo nel Paradiso terrestre, dove però sarebbe riuscita per più rispetti inopportuna e il pianto del distacco l'avrebbe strozzata, sicchè vi fu sostituita la tacita sparizione del maestro e l'accorato rimpianto dell'alunno. La tenerezza per Virgilio è uno dei motivi fondamentali della polifonia dantesca, e nell'episodio di Stazio quel motivo ha tutto il suo sublime svolgimento.

Finanche dove Stazio si dichiara debitore del suo cristianesimo all'inconsapevole profezia della quarta egloga, viene a dir cosa che bensì s'attaglia pienamente a lui solo, a lui pagano, ma che in fondo non istuona dal sentimento soggettivo di Dante stesso. Nato cristiano, non aveva certo bisogno di Virgilio per rimaner tale; ma non senza un perchè ascrisse a Virgilio, oltre che a Beatrice, il merito d'averlo tratto dalla vita mondana, dal sonno della selva, e condotto a quella purificazione morale che è simboleggiata dal soprannaturale viaggio. Sono anzi molti i perchè, ma uno dei primissimi è che la pura e pia arte virgiliana cospirò col ricordo della gentilissima Beatrice a sottrarlo ad ogni bruttura come uomo e come poeta, alla vitaccia con Forese e ai sonettacci contro Forese e ad ogni simile scatto. La donna del suo cuore e il poeta della sua mente erano stati i due maggiori ideali della gioventù, e in età più matura furono i suoi salvatori e lo ricondussero a tutte le grandi idealità. Pieno di significato è il colloquio fra Virgilio e Beatrice nel Limbo. Colei per la quale Dante era uscito dalla *volgare schiera* e ora si moveva per trarnelo fuori definitivamente, aveva pensato subito, la donna prediletta, al poeta prediletto, onde quegli aveva tratto il suo bello stile e il suo onore. E in che ella si fidava? Nella sua *parola ornata*, nel *parlare onesto* «Che *onora* te e quei che *udito* l'hanno»: manifesto accenno a Dante e all'onorevole disposizione ond'egli avea prestato orecchio al canto virgiliano, cui altri restavan sordi. La sapeva *tutta quanta* l'Eneide lui, e gli altri sì e no l'avevan letta!

Ho toccato di Forese, rimatore ei pure e compagnone. Tornava strano che giusto a lui Dante confidi che la sua guida lì presente è Virgilio, che Virgilio lo ha tratto da *quella vita* quale l'avevano vissuta insieme; mentre è sempre così restio a nominar Virgilio a nessuno, e da quella specie di presentazione

a Forese non nasce alcuna scena. Dopo le acute osservazioni dello Scherillo (l. c.), l'intenzione del poeta appare evidente: Forese è uno dei suoi amici fiorentini in cui gli sarà doluto di non trovar corrispondenza nella sua fede virgiliana, onde a lui, in modo palese e insistente, rinfaccia l'efficacia di quel maestro, come a Guido l'aveva rinfacciata in modo più coperto e pietoso. A Brunetto, da cui pur si fa chiedere espressamente chi mai sia quell'ombra che gli va mostrando il cammino dell'Inferno, non rinfaccia nulla; ma a buon conto non gli dà la sodisfazione di nominarglielo, poichè sa bene che quel nome non gli farebbe tutta l'impressione ch'ei vorrebbe. L'ammirazione propria per Virgilio gli era causa di compiacenza modesta per sè e di un cotal rincrescimento verso gli amici che non vi avevano partecipato. E il bel legame che è tra l'episodio dell'Inferno e quel del Purgatorio, pieni entrambi di giovanili ricordi fiorentineschi, entrambi pietosi per due diversi amici diversamente diletti ma intimi del pari e forse i più intimi di tutti, spunta perfino nella consonanza di certe espressioni: *Colui che attende là per qui mi mena...;* come *colui per la profonda Notte menato m'ha dei veri morti.*

Alla ritrosia o indifferenza degli amici verso l'Eneide non disconveniva l'appellazione di *disdegno.* Su questa già il Tommaseo, nella ricordata Lettera allo Zambrini, cominciò a sottilizzare, non volendo la si pareggiasse a *dispetto* e si omettesse di considerare che il disdegno può essere anche giusto o magnanimo. Più tardi, a servigio delle nuove interpretazioni, altri hanno con bella erudizione italiana o provenzale messo in vista che *disdegno* è del gergo amoroso, e vi si dice più della donna verso l'uomo, benchè si trovi detto, un po' più di rado, dell'uomo verso la donna. Or a prescindere dal merito intrinseco di tali discernimenti, per noi non occorrono punto. Ci basti rammentare il *gran disdegno* dei diavoli alle porte di Dite, il *disdegno* di cui era *pieno* il messo del cielo che li debellò, il *disdegno* e il *disdegnoso gusto* a cui e per cui Pier della Vigna credè sottrarsi col morire, il *disdegno* in che Capaneo *ebbe* Dio e che fa sinonimo coi *suoi dispetti*, il *disdegno* per cui Tideo rose le tempie a Menalippo, il *gran disdegno* di Dio pel peccato d'Adamo, e il *disdegno* del Cielo per le aberrazioni dei filosofi. Nella Commedia siam sempre fuori del gergo amoroso, e v'è disdegni giusti e

ingiusti, diabolici e celesti. Se qualche costrutto s'avesse a cavare dalla considerazione del linguaggio erotico, sarebbe questo: poichè *disdegno* è il non voler amare, ben poteva Dante usar quel vocabolo semplicemente per indicare che altri non sentisse per Virgilio il *grande amore* che sentiva lui. Ma il vero è che il vocabolo è duretto, anzi appunto perchè tale può esprimere il dolore dell'amante non ricambiato, che fa la vittima e chiama querulamente disdegno un sentimento magari benevolo, che però non giunge fino all'amore.

E perchè duretto è il vocabolo, si spiega meglio il *forse* con cui Dante l'accompagna. Apponendo a Guido un sentimento di poca simpatia per Virgilio, Dante non crede certo di fargli onore, anzi il contrario dell'onore che fa a lui l'averne *udito* il parlare onesto. Quindi la delicatezza del tocco (1); e il *forse* è tanto più opportuno in quanto che Virgilio, si badi bene, è lì che può sentire. È vero che poco dopo domanderà a Dante perchè sia così smarrito, e questi gli avrà a toccare del predettogli esilio per averne l'ammonimento di riserbare a Beatrice la chiosa della predizione, il che farebbe credere che il maestro non abbia tenuto dietro al colloquio dell'alunno coi due magnanimi peccatori. Ma, a tacer che suol essere un artificio di Virgilio di far confessare senza necessità a Dante la causa dei suoi turbamenti, e che in questo caso la risposta di Dante può essersi ridotta a solo accennare la predizione che Virgilio pure avesse udita, ad accennarla come quella parte del colloquio dalla quale nasceva il suo smarrimento; il certo è che Farinata aveva dalla sua tomba udito il parlar onesto e la loquela fiorentina di Dante, quando questi stava ancora nel luogo dove Virgilio rimase dopo che l'ebbe spinto con le mani verso la tomba, e che quindi Virgilio potè alla sua volta udire di là tutto ciò che si diceva dalla tomba e a piè di essa. Insomma il *forse* implica un triplice riguardo: a Virgilio, a Guido, a Cavalcante. Un altro *forse* è sul labbro di Farinata, e il De Sanctis ne mise in rilievo tutto il valore poetico (2).

---

(1) « E dice *forse*, per parlare più onesto », nota bonariamente il Buti.

(2) Op. cit., 37 sg — Si potrebbe forse aggiungere che oltre l'intima tenerezza destatasi all'udire e vedere un concittadino, Farinata sentisse in tutti i modi il bisogno di cattivarselo, mentre non sa di qual partito colui sia. Difatto il suo invito è pieno di lusinghe e di garbo: *parlando onesto, piacciati*.

VII.

Ed è curioso e caratteristico che, in questo quadro dov'è vendicato Virgilio e compatito chi non seppe udirlo, molti colori son presi dalla sua tavolozza; anzi l'episodio stesso è in un certo senso ispirato da un compassionevole episodio virgiliano. Enea approda in Epiro, dove Eleno, figlio di Priamo, ed Andromaca, passata a lui dopo essere stata di Pirro figlio d'Achille, regnano sul distretto dei Càoni. La regina è sulla riva, a fare con grande accoramento un lugubre sacrificio in memoria di Ettore. Riconosciuto Enea e le armi troiane, cade tramortita; poi, dopo lungo intervallo risensata, chiede: « Ti rechi tu a me, figliuol di dea, con la vera tua faccia? Sei un vero messaggiero? Sei vivo? O, se l'alma luce t'ha lasciato (se sei un'ombra), Ettore ov'è? ». Quindi rompe in lacrime e in grida. Enea risponde appena poche cose, e turbato com'è non riesce ad aprir bocca se non interrottamente, dicendo: « Vivo son io, e meno la mia vita tra ogni specie d'estremità; non dubitare, chè son io davvero ». La compatisce dell'essere scaduta dall'altezza di moglie di Ettore e le domanda del suo stato presente. Ella gli narra le sue vicende, e poi ridomanda: « Ma te quai venti, qual fato, han qui sbattuto? O qual dio ti ha fatto, senza che tu il sapessi, approdare ai nostri lidi? Che n'è di tuo figlio Ascanio? è sopravvissuto e cresce bene?... Ma sente egli la morte della madre? E che segno dà che in lui si rinnovi l'antico valore del padre Enea e dello zio Ettore? ». Tali parole miste a lacrime spargeva Andromaca, quando sopraggiunse Eleno, che riconosciuto Enea e i Troiani fece loro liete accoglienze e predisse ad Enea il suo destino (1).

---

(1) Ut me conspexit venientem et Troïa circum
Arma amens vidit, magnis exterrita monstris
Deriguit visu in medio, calor ossa reliquit;
Labitur et longo vix tandem tempore fatur:
Verane te facies, verus mihi nuntius adfers,
Nate dea? vivisne? aut, *si lux alma* recessit,
Hector ubi est? *Dixit lacrimasque effudit* et omnem
Implevit clamore locum. Vix pauca furenti
Subicio et raris turbatus vocibus hisco:

Qui le somiglianze s'affollano. *Mio figlio ov'è? e perchè non è teco?* riproduce e svolge l'*Hector ubi est?* Il modo stesso d'introdur la domanda è conforme, è ipotetico. *Si lux alma recessit, Hector ubi est?* come *Se per questo cieco... mio figlio ov'è?* Le due ansiose interrogazioni campeggiano entrambe in cima al verso, e muovono dalla supposizione che la qualità della persona presente sia pari a quella della persona assente e sospirata. « Se tu vieni qua come un'ombra, ombra è pur Ettore, e perchè non è venuto anche lui? (o almeno, che mi sai dire di lui?) », dice Andromaca. « Se tu vieni qua per l'alto ingegno, d'alto ingegno è pure Guido, e perchè non è venuto anche lui? » dice Cavalcante. Parlò piangendo e mise grida Andromaca, *piangendo disse* e *gridò* Cavalcante. Cade tramortita Andromaca, e *supin ricadde* Cavalcante, benchè in momento diverso. Entrambi escono in interrogazioni incalzantisi affannosamente: *Verane te facies... nate dea? vivisne? aut, si lux..., Hector ubi est?*; e più giù sei altri interrogativi, tra cui *Quid puer Ascanius? superatne et vescitur aura...?* E Cavalcante: *Mio figlio ov'è? e perchè non è teco?*; e nella ripresa: *Come dicesti? egli ebbe? non viv'egli ancora? Non fiere gli occhi suoi lo dolce lome?* E lo *dolce lome* è la *lux alma* di Andromaca, com'è insieme il *caeli iucundum lumen* di Palinuro (VI, 363); come il *cieco carcere* è il *carcere caeco* (VI, 734).

Una cotal conformità v'è altresì nel modo come Enea e Dante rispondono evasivamente alla concitata inchiesta da cui sono stretti, e quasi rimpicciniscono sè stessi per attutire quel po' d'invidia che agita i due interroganti. Sull'altezza d'ingegno Dante scivola, e il suo prodigioso viaggio infernale lo at-

---

Vivo equidem *vitamque extrema per omnia duco*;
Ne dubita, nam vera vides.
. . . . . .

(Andromaca)

Sed tibi qui cursum venti, quae fata dedere?
Aut quisnam ignarum nostris deus adpulit oris?
Quid puer Ascanius? superatne et vescitur aura...?
Ecqua tamen puero est amissae cura parentis?
Ecquid in antiquam virtutem animosque virilis
Et pater Aeneas et avunculus excitat Hector?
Talia fundebat lacrimans longosque ciebat
Incassum fletus, cum sese a moenibus heros
Priamides multis Helenus comitantibus adfert...
(III, 306 sgg.)

tribuisce a mera compiacenza d'una guida che il Cavalcanti non avrebbe gradita; Enea non ha che dire e nulla dice di Ettore, e si ferma a confessare d'esser vivo lui, ma di una vita piena d'estreme sofferenze, quale nè Ettore nè altro morto gliela potrebbe invidiare. Nè forse è inopportuno notare che da benigna gelosia muove in parte la viva curiosità d'Andromaca circa Ascanio, se sia stato o no più fortunato del suo povero Astianatte.

Un'ulteriore congruenza, che può essere o parer fortuita, o ad ogni modo secondaria ed estrinseca, è che, esaurito l'episodio dei Cavalcanti, Farinata mercè la sua profetica chiaroveggenza di ombra predice a Dante l'esilio; come, terminato il patetico scambio di notizie e di sentimenti fra Enea ed Andromaca, il marito di lei Eleno, nella sua qualità di vate apollineo, predice a Enea tutti i calamitosi rischi per cui dovrà passare prima di stabilirsi in Italia. Ma lasciamo codesto, come lasciamo da parte le reminiscenze d'altri luoghi virgiliani nel canto X, o quelle che in altri canti possan derivare dal luogo dell'Eneide or ora esaminato. Ciò che qui importa è di notare la essenziale somiglianza tra l'episodio virgiliano e il dantesco, per il muover che fanno tutti e due da una subitanea agnizione, e per l'impeto doloroso di domestici ricordi e sentimenti al quale essa dà scatto. Secondo il solito, il modello latino non ha la sobrietà di stile, la compattezza logica, la sicura successione delle varie sfumature, che è così propria del suo imitatore; e in questo tratto dell'Eneide il lavoro della lima non era terminato, secondo apparisce dal trovarvisi due di quei mozziconi di verso che furono altrettante spine nel cuore del poeta mantovano sul suo letto di morte. Ma pur così, che dolcezza, che incanto! All'Alighieri, che nella letteratura romanza contemporanea o anteriore non trovava quasi altro che o una piacevole fluidità più o meno sciamannata e senza finezza, ovvero una raffinatezza compassata e convenzionale, quanta impressione non dovè fare la fluidità fina e decorosa di quell'antico e la perfetta *umanità* della sua poesia! Che assurdo, che stortura non doveva parergli il non esserne altri preso come n'era preso lui!

Noi non sappiamo dire, nè forse l'avrebbe saputo il poeta medesimo, se fu il luogo dell'Eneide a suscitargli il pensiero di commemorar Guido con quella scena domestica, o se, natogliene spontaneamente il pensiero, il luogo latino gli si presentò come

il modello sul quale avesse a esemplarla. Sono i misteri dell'estro. Certo che il non virgiliano Guido è, fatale ironia, lacrimato con virgiliani accenti *.

VIII.

È un'anticipata commemorazione fatta per bocca del padre, resa più commovente dall'insinuazione, la quale dal tutt'insieme risulta, che la fine immatura di Guido era prossima mentre il padre chiedeva di lui. Se prossima non fosse stata, il padre l'avrebbe letta nel futuro. Giusto perchè era vicina, perchè Guido non aveva che cinque altri mesi di vita, non la prevedeva il padre; a cui, come Farinata poi spiega, i fatti diventano invisibili quando sono o *s'appressano*. Lugubre parola: la morte di Guido *s'appressava*. Lo ignorava Dante mentre visitava l'Inferno, non l'ignorava quando narrò il viaggio e i lettori contemporanei avrebbero capita la mesta allusione. Il padre avea chiesto *Non viv'egli ancora?*, e Dante aveva lasciata la risposta *Che il suo nato è coi vivi ancor congiunto*, senza comprendere tutto il significato di quel ribattuto *ancor* (1). Ma il Dante narratore fece assegnamento sull'impressione che un simile tocco produceva oramai a fatti compiuti (2).

Veramente, ad un lettore moderno può parer che Dante sia freddo per l'amico. Il dolore è tutto del padre, Dante butta lì una parola che par disdegnosa per l'imperfetto buon gusto di Guido letterato, si distrae dietro a un dubbio sulla chiaroveggenza delle ombre, dà luogo a un tragico malinteso di cui soltanto dopo si mostra *compunto*, e perfino la dolce espressione *Guido vostro* par che senta più di condiscendenza verso il padre che di tenerezza per l'amico. Perchè non disse *Guido nostro?* Ahimè, sono i consueti inganni che ci fa la plastica oggettività di Dante! Ma è lui che ha messo lì Cavalcante per fargli piangere il figlio, per fargliene affermare l'altezza d'ingegno, per farne nella trepidazione paterna risaltare

---

* Questo confronto fu pubblicato per saggio nell'*Atene e Roma* (N. 12).

(1) Si può notare, benchè forse non implichi nulla di notevole, che v'è anche ribattuto un *allor*: « Allor surse alla vista scoperchiata... Allor come di mia colpa compunto ». La stessa parola segna la fine come il principio dell'episodio.

(2) Cfr. anche Foscolo, *Discorso* ecc., 342 sgg; Del Lungo, op. cit., 39.

la morte precoce, per ispiegare il perchè con tanto ingegno non avesse lasciata una grande opera. Se negli ultimi anni la gaia amicizia d'altri tempi s'era rallentata, nulla dice che fosse spenta. Noi ignoriamo se Dante priore consentì subito al confino di Guido o se fu solerte nel promuoverne o desiderarne il richiamo. Ed ancorchè i doveri dell'ufficio avessero sopraffatto ogni pensiero amichevole, tanto più nell'animo suo gentile si sarebbe poi destata una specie di rimorso; e questo, come ad ogni modo la tragica fine, avrebbero rinfocolato gli antichi sentimenti. Certo che la lode a Guido d'aver tolta all'omonimo bolognese la gloria della lingua, la lode al Guinicelli d'essere stato il padre di lui Dante e dei migliori di lui, tra i quali evidentemente Guido non può non esser compreso, e nella Volgare Eloquenza le quattro onorevoli citazioni di suoi componimenti (benchè vi si contrappongano le cinque del Guinicelli, una volta anche chiamato *maximus Guido*, e le sette di Cino da Pistoia, e la ripetuta qualificazione di sè come l'*amico di Cino*), sono prove di persistenza in una stima cordiale; sia pure che dopo la morte di Guido fosse Cino passato in prima linea. Nel dolore dunque di messer Cavalcante rappresentò e trasfuse il suo proprio dolore.

Un altro indizio di ciò è che egli non conosceva di persona colui. Era morto innanzi il 1280 (1), almeno tre anni prima che cominciasse l'amistà di Dante col figlio. Dall'arca infocata non mette fuori la testa se non *allor* che quegli di cui Farinata s'è accorto ch'è fiorentino ed è vivo ha spiattellato il suo cognome Alighieri, e n'è venuto un battibecco partigiano. Nè Dante gli dà risposta *piena* perchè l'abbia riconosciuto all'aspetto, ma perchè sa che il padre di Guido era stato epicureo, immagina debba trovarsi lì nella stessa *pena* di Farinata, e quindi il suo accenno a Guido gli è riuscito chiaro: chiaro anche perciò che (ed è questa una nuova lode a Guido) vi si è parlato d'altezza d'ingegno. È ben probabile che il poeta sottintenda come il padre sia venuto a sapere qualcosa della sua fraternità poetica col figlio. Dei fatti avvenuti dopo la lor morte le ombre possono aver ricevuta notizia: nel poema se n'hanno prove continue. Nè ciò è smentito dalla sorpresa dolorosa che Farinata sembra provare allorchè Dante gli rinfaccia che gli Uberti non hanno mai più

(1) Cfr. BRAMBILLA, op. cit., p. 36.

ricuperata la patria. Le ombre non vedono il presente, sicchè avrebbe potuto Farinata nutrire una vaga speranza che i suoi avessero finalmente trionfato, e la sicura e recentissima attestazione del contrario recargli angoscia. La certezza d'un male anche supposto e aspettato ha sempre della sorpresa. Ma un'impressione simile la fa, del resto, la semplice conferma, tanto più se in termini così ironicamente amari, d'un male già conosciuto; e qui in verità non risulta che la notizia ne giunga nuova a Farinata, di cui le parole *se han quell'arte male appresa* possono essere ipotetiche solo per la forma ed equivalere a queste più prosastiche: «il fatto che essi non son ritornati in patria, mi tormenta più del fuoco». Quel fatto o egli dunque l'ha già saputo da altre ombre, o gli mancano le notizie recenti: ogni altra interpretazione manderebbe a soqquadro tutto il meccanismo del poema. Se poi l'Uberti è curioso di sapere perchè il popolo fiorentino è sì empio contro i suoi discendenti, con ciò non si mostra informato del presente, ma di fatti già avvenuti via via: quell'*è* è un presente riassuntivo e retrospettivo, com'è confermato dall'aggiunta *in ciascuna sua legge*, che indica provvedimenti presi in tempi diversi. O il poeta dunque sottintenda che la sua amicizia con Guido fosse stata palesata (1) laggiù al morto padre, come s'argomenta dal venir egli fuori solo quando ha udito il casato Alighieri, o intendesse ch'ei la ignorasse e solo per gelosia paterna non capisse come a Guido rimanga estraneo un privilegio concesso a un altro Fiorentino d'ingegno, si tratta sempre d'una costruzione fantastica, che quanto è più fantastica tanto più rivela il deliberato proposito di crearsi un espediente poetico per commemorare l'amico suo. Se il padre di questo fosse morto più tardi, sicchè Dante avesse potuto contrarre con lui personali rapporti quasi filiali, e leggergli talvolta nell'animo un misto sentimento di simpatia e insieme di gelosia per conto del figliuolo, l'episodio gli si sarebbe più spontaneamente suscitato nell'immaginazione, e tornerebbe difficile risolvere se a ispirarglielo contribuisse dipiù la devozione al padre o l'amicizia pel figlio. Invece, non essendogli noto il padre se non per quel che ne avea sentito dire in città e dal figlio, l'escogitazione poetica, pur mantenendo la sua bella verosimiglianza

(1) Cfr. Purg. XXII, 15.

artistica ed avendo radice in una reale benevolenza di riverbero e di tradizione domestica e cittadina (altri ha già notato che Cavalcante è come Farinata un de' pochi a cui il poeta dia di voi), acquista un più spiccato carattere di diretta manifestazione verso il rimpianto amico, benchè concretata in uno schizzo drammatico finamente oggettivo.

Se questo bel dramma, incastrato com'è in quello di Farinata, serve mirabilmente a crescer rilievo alla figura di lui, che, impietrito dal dolore di capoparte e di capo di famiglia, non dà alcun segno di interessarsi alle ansie d'un'altra famiglia ascritta all'altro partito, e sembra dimenticare o fino ignorare che Guido sia suo genero postumo (1), ciò non vuol dire che in codesta convenienza tecnica stia la vera o l'unica ragione dell'episodio nell'episodio. Gli è che Dante era uso di far con un viaggio solo, non due, ma dieci servizii. I due bozzetti fiorentineschi han la loro ragione ciascuno in sè, e si deve presumere che quel dei Cavalcanti avrebbe trovato posto nel poema anche se l'autore non fosse riuscito a connetterlo così abilmente con quello di Farinata. Ma la felice connessione, suggerita pure da tanti legami realistici benchè non messi in vista (2), giova a far risaltare così l'estremo dolore domestico del Cavalcanti, come l'estremo dolore politico e, si noti, anche domestico quantunque men circoscritto, dell'Uberti: a farli risaltare mediante la mutua indifferenza. Farinata fa una figura più grandiosa; ma tutt'altro che ignobile, anzi sublime, è l'accoramento di quel magnanimo padre per un così nobile figlio. Ingenua è la chiosa del Buti, che Cavalcante sporga dapprima solo il mento fuor dell'arca perchè in terra « non mostrò l'eresia sua sì palese come messer Farinata, e non fu ancor sì superbo, epperò » si levi « in ginocchia e non ritto come messer Farinata ». Questi s'era dritto subito perchè l'accento fiorentino, che gli avea colpito l'orecchio, gli aveva svegliata nel cuore la smania d'un colloquio politico; Cavalcante, mossosi solo quando gli balenò la speranza di veder lì suo figlio vivo, s'alzò, trepidando, quanto bastava per spiare sull'area del cerchio. Eppoi

(1) Cfr. De Sanctis, op. cit., 46-8.

(2) Cfr. invece Purg. VII, 109:

Padre e suocero son del mal di Francia.

il poeta si proponeva d'ottenere più giù un grand'effetto col farlo scattar sù in piedi al dubbio che il figlio non fosse più vivo nemmeno in terra: *di subito drizzato gridò.*

IX.

Perchè però il padre si dispera tanto della creduta morte di Guido? Par cosa sì naturale da non dovervisi nulla scrutare; e nulla vi si scrutò fino ad Oreste Antognoni, il quale si pose il problema e tentò risolverlo, in un articolo che, se talora dà nel tenue o nel sottile, ha però molte osservazioni buone o acute (1). La sua idea fondamentale è in breve questa. Cavalcante, conscio della funesta efficacia del proprio esempio sul figlio, e del carattere non mutevole di lui, ne teme la dannazione; anzi la legge indistintamente nel futuro. Ma, a veder il prodigio che si compie in persona di Dante, concepisce la vaga speranza che esso abbia luogo anche per Guido, sicchè questi, visitando vivo l'Inferno, possa riuscire alla salvazione. Quindi al creduto annunzio della sua morte perde quel filo di speranza, e della morte corporale si dispera come certo non farebbe se la fosse avvenuta o per avvenire con salvamento dell'anima. Non solo non era vivo lì in compagnia di Dante, il che avrebbe importato la sua eterna salute, ma non era vivo nemmen più in terra, il che per un tal uomo significava essere ormai dannato. Il dolce lome non esiste più per lui, che solo in terra poteva vederlo, non già in Purgatorio o in Paradiso, dove lo seguitano a contemplare le anime salvate. Dante avrà palpitato sul destino dell'amico, e, se fosse stato costretto ad assegnargli un posto nel mondo di là, si sarebbe forse dovuto procurare uno strazio simile a quello che ebbe nel contribuire al suo confino a Sarzana. Nel rammarico del padre, di non vedere il figlio vivo a piè della sua tomba, adombrò il rammarico di non aver avuto compagno Guido in quella purificazione dell'anima che è simboleggiata dal viaggio pei tre regni.

Questa delicatissima costruzione è come un corollario del mio teorema del 1870, ed un bello svolgimento della chiusa della mia chiosa. Però, si noti, potrebbe restare in piedi anche dopo

(1) *N. Antologia* del 1° marzo 1894.

rifiutata la mia vecchia interpretazione del disdegno. Si torni pure a riconoscere che questo riguardi proprio l'Eneide, basta l'epicureismo di Guido a coonestare la supposizione che il padre ne aspettasse, con dolore e rimorso, la dannazione. Come poi basta la considerazione che ai morti la fine d'una persona cara non dovrebbe far lo stesso effetto per l'appunto che ad un vivo, per dar aria di verosimiglianza alla tesi che il padre non si dispererebbe tanto per la fine corporale del figlio ove non vi s'accompagnasse il terrore della seconda morte. Forese dice a Dante *Quando fia ch'io ti riveggia?*, cioè gli augura di morir presto; perchè è sicuro d'averlo compagno nella beatitudine, e col desiderarne la morte ricambia in modo giusto, sebbene antitetico, le lagrime versate da Dante quando morì lui. Non nego io dunque le particolari opportunità dell'idea dell'Antognoni, nè la sua generica convenienza ad una poesia così suggestiva, piena di sottintesi o di sensi ulteriori; come d'altra parte una tale ermeneutica non turba alcun mio assunto. Tuttavia dubito assai che qui si debba aguzzar tanto le ciglia, e temo che il soverchio rigore logico sforzi l'ingenuità dell'impressione poetica.

Anzitutto, si può egli asseverare che Cavalcante abbia letto indistintamente nel futuro la dannazione del figlio? La visione profetica delle ombre suol esser netta e sicura, come mostrano le predizioni di Ciacco, di Farinata, di Brunetto, dell'usuraio padovano, di Niccolò III, di Vanni Fucci, di Maometto, di Pier da Medicina, del Camicione, di Nino Visconti, di Corrado Malaspina, di Oderisi, di Sapia, di Guido del Duca, dell'abate di San Zeno, di Ugo Capeto, di Forese, di Bonagiunta. In taluna delle quali si riscontra il vezzo profetico di indicare le date con giri di frase negativi o poco diversi *(Ma non cinquanta volte...; Il sol non si ricorca...; Prima fien triste che le guance impeli...)*, di accennare copertamente il fatto invece di specificarlo, di alludere a una persona piuttostochè nominarla; ma senza che ne risulti incertezza in chi predice. Se qualche rara volta v'è dell'esitazione, come in Pier da Medicina *(Che se l'antiveder qui non è vano)*, in Corrado *(Se corso di giudicio non s'arresta)*, in Forese *(Che se l'antiveder qui non m'inganna)*, la c'è per modo di dire, simile ai nostri intercalari *se non m'inganno, se gli occhi non mi tradiscono, se non piglio lucciole per lanterne;* e nel discorso poetico quelle riserve han

pure un ufficio esornativo e metrico. Nè è da far caso che Maometto o Pier da Medicina diano alla predizione di certi guai la forma d'un avvertimento per iscansarli. Niccolò III, supponendo sia Bonifazio quei ch'è disceso vicino alla sua buca, grida *Di parecchi anni mi mentì lo scritto*, con che sembra ammettere la possibilità della svista; ma egli ha il capo all'ingiù, non se lo può sognare che dietro gli stia un vivente, e dell'anticipata morte di Bonifazio si mostra assai sorpreso. Citare il grido di Niccolò, come taluni fanno, per prova d'incertezza nella previsione, è grave sbaglio, è un intendere a rovescio lo stupore di lui. La futura dimora di Guido in luogo di dannazione l'avrebbe dunque il padre dovuta vedere, caso mai, distintamente.

Un altro recente errore è stato di supporre che, quando per l'appressarsi dei fatti la chiaroveggenza profetica vien meno, vi sottentri un vago ricordo della prescienza avuta, il quale così equivalga a una previsione indistinta. No; Farinata dice che, avanti alle cose che sono o s'appressano, *tutto è vano* il loro *intelletto*. Non c'è scampo, là dove cessa la visione distinta sopravviene una cecità assoluta; e se la notizia non è loro apportata da altri, *nulla* sanno più. Certamente, le ombre hanno memoria, chè ricordan benissimo e i fatti anteriori alla morte e quanti altri ne hanno poi appresi dalle ombre sopravvenienti; dovrebbero dunque ricordare anche le proprie previsioni, e, quando i fatti previsti diventano invisibili perchè s'approssimano o già sono, li dovrebbero sapere egualmente, non già in quanto li leggano nel futuro, ma in quanto avrebbero a ricordare d'averveli letti. Pure no. Che un vivo sarebbe andato peregrinando colà nella primavera del 1300, l'avran forse previsto un pezzo prima; e perchè ora non se lo ricordavano e si sbalordivano del prodigio? Certo vuol dir che le ombre ricordan tutto fuorchè le previsioni, e il meramente previsto divien loro invisibile; il quale stato serve alla macchina del poema, col render possibili quello sbalordimento, la curiosità con cui interrogano Dante sui fatti contemporanei, il ricambio del servigio tra loro e lui. Siffatta smemoraggine parziale torna strana e arbitraria, ma è prestabilita e sistematica.

Per tornare dunque a messer Cavalcante: se egli non leggeva più nel futuro la morte del figlio perchè prossima, vi leggeva almeno la successiva dimora di lui nell'Inferno? Da

niente risulta; ed è anche storicamente possibile che da ultimo, nella prostrazione del male che lo consunse, Guido volgesse a resipiscenza. Si potrebbe finanche osservare (1) che, se Cavalcante avesse temuta la dannazione del figlio, il timore sarebbe stato di vederselo cascar lì nella stessa sua arca, o almeno in quella stessa parte dov'era il cimitero degli epicurei. Quindi non avrebbe dovuto temer che fosse morto, o il saperlo morto gli avrebbe dovuto suscitare altri pensieri, e sin la speranza della salvazione. Sennonchè l'impressione per la morte è subitanea, e tra le cose possibili c'era che Guido fosse stato sbalestrato in altro luogo d'Inferno. Ma dove si va a parare con tante congetture?

Un'altra potrebb'essere che tutto l'episodio voglia dire: ti disperi tanto di non veder qui tuo figlio vivo o di crederlo morto, e tra poco lo vedrai proprio qui, dannato insieme con te! Ma questo è fantasticare sulla poesia come si fa, per necessità, sui fatti reali della vita. Nella poesia è bene sforzarsi a ravvisare le cose più capillari, ma non a sottilizzare su quello di che non v'è traccia. La sola finezza di cui qui la poesia ci dia la traccia è che il padre non era più in grado di prevedere la data della morte, così prossima e così immatura e dolorosa. Se altro vide il poeta nello sfondo, lo seppe lui e lo sa Iddio!

Che al padre la morte rechi tanto dolore quanto farebbe a un padre che fosse ancora sulla terra, è spiegato abbastanza da ciò, che i dannati conservano le inclinazioni e le preoccupazioni della terra, in specie quelle che furono in loro le più vive. Veramente, anche per questo rispetto la varietà è molta, nè sempre giustificabile con sottintesi teologici, spesso piuttosto con intenti o trasporti poetici. Gran divario è tra una Francesca e un Vanni Fucci, e v'è quasi un abisso tra Capaneo e Guido da Montefeltro, mentre sono entrambi nel più cupo abisso, e il secondo più giù del primo. Ma addirittura anime purganti o beate non sono mai i dannati, ognun dei quali potrebbe ripetere, bensì in limiti e toni diversi: *qual io fui vivo, tal son morto.* Giova fare un po' di rassegna, omettendo solo il sospiroso e desiante Limbo, le cui condizioni sono affatto singolari; e prescindendo

(1) Anzi è stato già osservato ad altro proposito, da G. A. Venturi, in un pregevole articolo della *Rassegna emiliana*, a. I, p. 176.

dalle triviali bestemmie della turba che s'affolla sull'Acheronte, dove ogni analisi è impossibile. Francesca giunge fin quasi a formulare una preghiera a Dio per Dante, ma resta profondamente adultera: non sappiamo se pur essa bestemmiasse o bestemmii la virtù divina, ma allega la irresistibilità dell'amore, chiama tempo felice quello del peccato, serba rancore al marito, nell'essere eternamente unita a Paolo trova un'acre compiacenza (1). Ciacco chiama sè anima trista e dannosa colpa la gola, ma l'uomo che aveva gongolato dell'esser a tutti noto in Firenze e da tutti richiesto a conversare, vorrebb'essere riconosciuto laggiù, gli piace d'attaccar discorso, si raccomanda d'esser ricordato alla memoria altrui, rimpiange la *vita serena*, il *dolce mondo*: è sempre Ciacco, sin dove è possibile sotto la greve pioggia. Avari e prodighi son poco penetrabili, ma dal reciproco insulto appariscono incalliti nel peccato proprio deridendo l'opposto. Gl'irosi continuano a infuriare tremendamente nello Stige. Gli accidiosi, secondo la loro natura più riflessiva, ravvisano il proprio peccato e la congruenza della pena con esso, dolendosi di non essersi saputo godere bene l'*aer dolce* rallegrato dal sole. Farinata, che più direttamente c'importa, riconosce con magnanima serenità la potenza di Dio *(Cotanto ancor ne splende il sommo duce)*, che è come un disconoscere le sue opinioni filosofiche d'un tempo; ma dell'Inferno e del tormento si cura poco, e tutti i suoi pensieri e le ansie sono rivolti a Firenze, ai ghibellini, agli Uberti, al loro possibile ritorno in patria. Non è un Silvio Pellico allo Spielberg, è un Silvio Spaventa a Santo Stefano! Nelle cortesi lusinghe che da ultimo si scambiano tra lui e Dante, questi gli fa l'augurio che sa dovergli più toccare il cuore, che la sua discendenza non sia più perseguitata, ed egli non sa fargli miglior augurio se non di ritornare nel *dolce mondo;* mentre le anime purganti preferiscono augurargli di compier la salita del monte o di ritornarvi puro spirito (2).

I violenti immersi nel sangue tacciono; parlano i suicidi, e Pier della Vigna insiste tanto sull'errore e l'ingiustizia

---

(1) Cfr. le belle pagine del Parodi nel *Bullettino*, VII, 17 sgg.

(1) Purg. V 85-7, VIII 112-4, XXI 112, XXIV 75; e cfr. Par. XV 28-80, XXXIII 34-9. Solo la stanca Pia dice: « Deh, quando tu sarai tornato al mondo, E riposato della lunga via... »

commessa uccidendosi e sulla giustizia e convenienza della pena, da mostrar un pentimento quasi da Purgatorio. Pure, l'animo lo ha sempre lì, alla corte di Federico, alla sua onnipotenza presso il principe, ai lieti onori. Il suo rodimento è contro gli invidiosi che lo calunniarono, che volsero, ahimè, quegli onori in lutti; ciò che gli sta a cuore è che la sua memoria nel mondo sia rinfrescata e detersa dalla macchia calunniosa. Capaneo è invece il tipo del peccatore impenitente: sdegnoso, dispettoso, perfidioso nel disprezzar Dio, vano che si parli di lui, pronto a parlar di sè, fisso nel puntiglio di mostrarsi non domo dalla punizione che gli toccò in terra e che gli continua pressappoco simile sotterra, non domo in realtà se non in quanto tiene troppo a ostentare il contrario. Brunetto accenna al suo peccato con un fugace segno di schifo *(lerci)*. Ma non ha che gentili pensieri mondani: Firenze, lo spirito fazioso dei Fiorentini (già deplorato nel Tesoretto), i loro vizii, il suo gran nome che senza necessità ripete con compiacenza d'uomo famoso, il suo Tesoro, la gloria terrena di Dante, alla quale volentieri avrebbe contribuito. Gli rincresce d'esser morto troppo per tempo, benchè in parte ciò sia relativo al bisogno di Dante; e questi gli mostra l'affetto condolendosi che non fosse vissuto più a lungo. Per lui il mondo è la *vita bella;* che già l'alunno ha chiamata, come Ciacco, *vita serena*, indulgendo con ciò alla terminologia dei dannati, chè invece al proprio caso personale non conveniva punto (1).

Poi vengono i tre Fiorentini, in cui una certa vergogna del peccato, e del modo come la pena gli ha conci, traspare dal sospetto che il poeta sdegni di parlar con essi; ma non han saputo resistere vedendo chi all'abito sembra venir da quella Firenze che han sempre in cima al pensiero, e di cui bramano sapere se è così scaduta come un'ombra ha loro narrato. Del resto quei patrioti non parlano che della *fama* o *voce* avuta nel mondo, del *grado*, di ciò che avevano operato col senno o con la spada; e pur quando si son sentiti dire abbastanza scopertamente che

---

(1) Lassù di sopra *in la vita serena*,
Rispos'io lui, mi smarrii *in una valle*,
Avanti che l'età mia fosse piena.
(XV, 49-51)

quel vivo spera di giungere nientemeno che a gustare l'eterna salute *(i dolci pomi)*, che augurio gli fanno?

> Se lungamente l'anima conduca
> Le membra tue.....
> E se la fama tua dopo te luca.....
> (XVI, 64-6).

E poi ripigliando:

> Però se campi d'esti lochi bui
> E torni a riveder le *belle stelle*,
> Quando ti gioverà dicere: Io fui,
> Fa che di noi *alla gente* favelle.

Insignificanti sono gli usurai, tra cui non è che maldicenza, invidiosa forse, per un usuraio ancor vivo. Venetico si vergogna di Dante e mal volentieri gli si confessa dello *sconcio* suo delitto, ma cede alla *chiara favella* che lo fa risovvenire della vita bella: del *mondo antico*. Giasone non dà segno di ravvedimento, sprezza il dolore, ritiene ancora il suo regale aspetto. L'Interminelli ha un po' di noia e di suggezione d'esser guardato, ed è indispettito d'aver fatto l'adulatore. Niccolò III riconosce la gravità del peccato suo e la congruenza della pena, lo nota più aspramente in altri papi, e alla intemerata che gli si fa dimena i piedi così che Dante resta incerto s'ei sia mosso dall'ira o rimorso dalla coscienza. Tacciono gl'indovini, ma Virgilio dice di Asdente

> Che *avere inteso* al cuoio ed allo spago
> *Ora vorrebbe*, ma *tardi si pente*.

Ciampolo di Navarra, tacciando suo padre di ribalda spreconeria, par che quasi tenti di scagionare un poco sè, e d'altro lato non esita d'aggravarsi dicendo bene del re presso cui si mise a fare il barattiere. Nulla di preciso insomma, ma resta un omaccio. Il frate Catalano le ipocrisie sue e del collega le confessa con sobrie parole, ironicamente o ipocritamente equivoche: *e fummo tali Che ancor si pare intorno dal Gardingo;* ed ha la compostezza connaturata a simili peccatori. Volgarmente cinico è Vanni Fucci, quantunque provi gran dispetto e vergogna d'es-

ser colto lì da un suo nemico; ma come in terra aveva fatto un furto sacrilego, così sacrileghi gesti e parole usa adesso. Ulisse dà un piccol cenno di pentimento tutto umano per non esser tornato ai suoi cari in Itaca, ma lo sopraffà subito volgendolo a maggior glorificazione del suo volo nell'Oceano che pur è costretto a definir *folle*. Come altre grandi figure pagane, come Capaneo e Giasone, si mostra superiore alla pena, e qual se per loro il pentimento fosse più che mai inconcepibile e la nozione del peccato meno precisa e pungente. Proprio il contrario è il frate da Montefeltro, che non sa darsi pace d'esser finito male, è roso dalla smania della salvazione perduta e dal rancore per chi gliela fece perdere. Mostra quasi un pentimento da Purgatorio, il che si spiega con le sue vicende di quassù e cogl'intenti del poeta. Del resto l'uomo antico era in lui così risorto, che il primo suo impeto non è che di voler sapere *se i Romagnuoli han pace o guerra*, e la sua maggior paura sarebbe d'aver infamia nel mondo. Maometto parla con ragionevole disinvoltura, e non senza malinconia dice « Tu che forse vedrai *il sole* in breve ». Formulando la predizione della sconfitta di fra Dolcino come se gli suggerisse il modo di evitarla, non fa bene scorgere se sia mosso da peccaminoso desiderio che la nuova eresia trionfi, o se ironicamente sfoghi una gelosa compiacenza che essa resterà annientata. Pier da Medicina ha il cuore alla terra italiana, al dolce piano vercellese, e predice con esecrazione i delitti altrui: è proprio « un reo buon uomo ». Egli poi presenta Curio che *vorrebbe esser digiuno* d'aver visto Rimini, perchè il reo consiglio ivi dato a Cesare di passare il Rubicone gli aveva fruttato la nona bolgia.

Quel consiglio di Curio, *che il fornito Sempre con danno l'attender sofferse,* cioè chi è pronto a far il colpo non l'indugi, ha una cotal somiglianza col *Capo ha cosa fatta* onde il Mosca dei Lamberti incitò alla uccisione di Buondelmonte. E appunto viene subito il Mosca a ricordare il suo motto premettendovi un'esclamazione di pentimento *(lasso !)*, che non si vede se sia suscitata dal suo eterno supplizio o dal cordoglio patriottico d'aver gettato quel mal seme di discordia fra la gente tosca. Come nemmanco si vede se l'anteriore duolo a cui il poeta ne aggiunge uno novello, avvertendolo che di lì era pure venuta la distruzione dei Lamberti, sia il duolo del supplizio o quello

d'aver recato tanto danno alla patria. È invalsa la prima interpretazione, ma credo fosse più fino il Buti: «cioè... sì per la gente di Toscana come per la sua schiatta». A ogni lettore fa specie che Dante paia così aspro col Mosca, dopo che a Ciacco aveva mostrato tanta smania di vederlo, al par di Farinata e di altri illustri coi quali effettivamente si stempera in cortesie. Orbene, una buona parte della contradizione si spunta se il *lasso*, e il *duol con duolo*, e la *matta tristizia* con cui il Mosca s'allontana, si prendono nel senso patriottico che ho detto. Per tal modo la miniatura del Mosca riesce men disforme dal quadro di Farinata, e il *lasso* rassomiglia al *forse fui troppo molesto*. Anche l'aggiunta del poeta, *E morte di tua schiatta*, deve parte della sua durezza all'opportunità che una terribile conseguenza dello spiccio motto del Mosca gli sia rinfacciata in maniera altrettanto spiccia. Tutte le quali cose, se non annullano la differenza da Farinata, chè oltre il resto al Mosca il poeta dà del tu, la scemano.

Bertram dal Bornio nota con vivaci parole d'esecrazione la sua colpa, e quasi con sodisfazione spiega la bella corrispondenza della pena. Bensì nel tono geremiaco dell'esordio, nel biblico paragone con cui mette più in vista il suo delitto, nell'efficacia delle espressioni che pur si volge a suo danno, ci si rivela, come in Pier della Vigna, il trovatore; come anche nel desiderio che Dante *porti novella* di lui nel mondo (1). Geri del Bello non ha che il prurito che la sua violenta morte sia vendicata. Poco rilevano Griffolino e Capocchio, che narrano con semplicità le loro colpe, e il primo ricorda Minosse a cui *fallir non lece*. Poco Mirra e Gianni Schicchi, volgarmente furiosi. Ma il maestro Adamo sente in modo particolarmente acuto la nostalgia dei beni terreni e il rancore per chi lo trasse a peccare, ed esordisce con accenti geremiaci. Per taluni riguardi rassomiglia a Guido da Montefeltro, e resterebbe in attitudine piuttosto nobile se non finisse col pettegolezzo ove egli e Sinon greco si rinfacciano le loro geste, di cui pur vengono così a mostrare una certa vergogna. Lasciamo il gigante Nembrotte che riman sempre l'anima confusa e superba che fu in terra, e notiamo che tutti i traditori serbano in Cocito la loro natura perfida,

(1) Cfr. SCHERILLO nella *N. Antologia* del 1° settembre 1897.

maligna, vendicativa, chiusa; e solo qualcuno si mostra occupato da una rabbiosa vergogna. Ugolino non s'intenerisce che per la cruda morte sua e dei suoi figli, e se deplora i *mai pensieri* con cui lo sedusse l'Arcivescovo, è per il danno terreno che gliene venne, e la sua brama è che quegli acquisti *infamia* nel mondo suso. Alberigo tocca con cinica ironia del rapporto tra la sua pena e il suo delitto. Di Bruto che si storce in bocca a Lucifero qualcuno ha detto che il faccia per rimorso, ma poichè *non fa motto*, chi può sapere che non si torca per la posizione incomoda e pel trattamento che gli fa Lucifero?

A compiere la nostra rassegna, dobbiam ricordare che Virgilio, nello schema penale del c. XI, tocca dei suicidi e biscazzatori così: « epperò nel secondo Giron convien che *senza pro si penta* Qualunque priva sè del vostro mondo... ».

Insomma, l'Inferno dantesco è come un ergastolo perpetuo dove i condannati non son dello stesso umore: chi è spavaldo, e si direbbe che fuor di lì incorrerebbe subito nella recidiva; chi ha una specie d'attrizione, e par che se un indulto fosse possibile sarebbe capace di riabilitarsi; chi non è pentito ma è però afflittò e intenerito; chi sembra indifferente o cinicamente rassegnato alle conseguenze dei suoi falli. Ma tutti più o meno, morti nel peccato, han l'anima informata dal peccato; serbano quel modo di considerar le cose umane che ebbero in terra, rimpiangono il mondo e la vita per i beni terreni, come l'età dell'oro della loro scaduta esistenza. Ciò posto, è egli verosimile che l'epicureo Cavalcante si preoccupi soprattutto della dannazione o salvazione di Guido, sia pure che la tenerezza paterna possa ispirare preoccupazioni più delicate e per la persona propria non abituali? Impossibile non è, ma secondo le convenienze dell'arte è più naturale che l'epicureo, dedito quassù unicamente ai beni mondani, resti in carattere anche laggiù, e sol di quei beni si preoccupi pel figlio. Questi che allora doveva essere in età ancor verde, ammirato e invidiato come gentiluomo e filosofo e poeta, era l'ultimo orgoglio del morto padre, a cui dunque premeva che avesse lunga vita e godesse a lungo della felicità terrena. Perciò fa subito questione di altezza d'ingegno (1), di non possibile inferiorità di Guido a un altro poeta, e si dispera

(1) Cfr. Del Lungo, op. cit., 50.

della morte precoce. Nè dobbiamo dimenticare che l'ispirazione virgiliana dell'episodio consiglia pur essa di non allontanarsi da passioni schiettamente terrene. Andromaca non vorrebbe che rivedere in terra il suo Ettore, almeno come ombra poichè altro non è possibile, ed è curiosa di sapere se Ascanio è vivo e cresce e si fa onore. Vero è che nulla è più consueto a Dante che il mettere un contenuto nuovo nelle forme tolte a Virgilio o ad altri, ma qui la sua piena adesione al modello pagano è raccomandata, se non comandata, da tutto l'insieme della prima cantica, dove il dolce mondo, la vita bella, la luce del sole o delle stelle, è sempre rimpianta in un senso mondano, come la *lux alma* di Andromaca e il *iucundum lumen* di Palinuro. Poniamo per un momento che delle opinioni epicuree di Guido nulla sapessimo, certo noi gusteremmo il bello sfogo paterno come la cosa più naturale del mondo, anche di quell'altro mondo; come la cosa più semplicemente umana, più altresì consona drammaticamente al carattere del personaggio dannato per epicureismo. Soltanto le nozioni biografiche che per caso abbiamo di Guido han potuto tentarci o inculcarci di vedervi sotto qualcosa di recondito e di anagogico; e un lettore alla buona potrà forse dire che anche noi « veggiam come quei che ha mala luce », non accorgendoci bene di quel che c'è nelle parole di Dante e vedendoci quel che non c'è.

X.

Per concludere oramai sul disdegno, ei non può riguardare che l'Eneide; e se l'epicureismo di Guido c'entra per qualcosa, sarà come antitesi alla religiosità dell'Eneide, alle sue descrizioni della vita futura, a quello insomma che pel mistico Dante fu una delle principali attrattive e ispirazioni. È possibile che egli nello scriver la nostra terzina considerasse in Virgilio anche la funzione simbolica e l'incarnazione della ragione umana sommessa alla fede, ma questo senso ulteriore gli si può tutt'al più esser presentato come un giusto e fino complemento dello schietto senso immediato bonariamente letterario. Quel che non è possibile è che Virgilio stia qui nel solo senso ulteriore, come astrazione e quasi direi distillazione simbolica del Virgilio reale. I limiti del simbolismo in Dante possono parere più larghi o

più stretti, secondo le tendenze di chi lo studia; di che ci offre un notevole esempio questo canto stesso, nel quale il Buti scopre a ogni passo curiose allegorie, mentre il Boccaccio ne chiude l'illustrazione così: « questo canto non ha allegoria alcuna ». È inutile dire che il buon senso e il buon gusto stan dalla parte del Boccaccio, che in ciò precorse la buona critica moderna. Se un personaggio è investito pure d'una funzione simbolica, non bisogna credere che essa si riscontri in ogni suo atto; anzi non di rado Virgilio altro non è che il poeta dell'Eneide, ovvero un'anima cortese, come talvolta Beatrice non è che la donna amata (1). Ma non basta; bisogna aggiungere che anche quando esercita la funzione simbolica il personaggio non ismette la sua realtà, le qualità che gli vengono o dalla sua personalità storica o dalle presenti condizioni di ombra. Quando Beatrice parla come un libro di san Tommaso, e sdottora sì che ci farebbe quasi nausea come certe dottoresse moderne, e per reprimerci dobbiamo rammentare a noi stessi l'ufficio assegnatole, convien riconoscere che, a prescinder da esso, la semplice condizione di anima beata spiega tutta quella scienza infusa, e che la sua beatitudine è in diretto rapporto con l'indole della donna, stata quaggiù così gentile e decorosa da parere un raggio di Paradiso sceso in terra. Tanto più Virgilio, non trasumanato dalla beatitudine, resta sempre il poeta, o l'anima sospesa; e nella pienezza del suo sapere o nell'acume dell'intelletto, per cui rappresenta l'estremo sforzo della ragion naturale, c'è l'uomo onniscio quale le esagerazioni medievali se l'eran figurato, e più in fondo l'uomo veramente dottissimo che il poeta d'Augusto fu. Se coll'usar del simbolismo Dante resta legato alle dottrine e alla poetica del tempo, da queste si distacca, nel modo d'usarne, per tre principali rispetti: che difficilmente mette in iscena meri enti allegorici, o personificazioni fittizie, preferendo di gran lunga l'impersonare un'idea in una persona vera; che l'idea s'attaglia di solito egregiamente alla persona, quale la verità storica o se non altro una intuizione soggettiva sua o tradizionale gliela rappresentavano; e che la persona non suol perdere il proprio carattere pur dove acquista un significato, per dir così, algebrico. Quindi non sa-

(1) Ricordo volentieri le buone osservazioni del Finzi (op. cit., 75-7), e in massima io ho sempre tenuto e inculcato il medesimo principio.

rebbe dantesco che quel Virgilio, il quale è là impalato ad attendere che l'alunno si sbrighi dai due Fiorentini, sia in un certo momento niente più che la personificazione della ragione teistica e spiritualistica.

La mia antica illusione mi ricorda un aneddoto poco più antico. In una città d'Abruzzo rientrava nel 1860, fra le acclamazioni generali, un prete dabbene e amantissimo della patria, come ne ha avuti parecchi il Mezzogiorno. Era deputato del 48 e congiunto degli Spaventa, che s'era dovuto andare nascondendo alle persecuzione della polizia borbonica; e gli amici lo riconducevano, lui così modesto, trionfalmente in carrozza, anche come una mostra locale del moto unitario. Si gridava: viva don Goffredo Sigismondi, viva l'Italia! Un popolano chiese al suo vicino chi mai fosse quel prete, e l'altro, da semplicione, rispose: quello non è un prete, pare così ma quello è l'Italia!—Or qualcosa di simile sarebbe stato che Dante dicesse: « son guidato da colui che vedete là e che Guido non amò »; e dentro di sè pensasse: « se vi dicessi che colui è Virgilio, voi capireste che Guido non amò il poeta o l'Eneide! Oibò, so io quel che dico; Guido ebbe per l'Eneide suppergiù gli stessi sentimenti miei, ma quel Virgilio lì non è Virgilio: è la pura ragione umana, la ragione spiritualistica, ben diversa dalla filosofia naturale di Guido »!

Ecco aggiunto alla mia trilogia ermeneutica pure il dramma satiresco, ed eccomi ritornato in fondo, con ben altra deferenza, alla semplice chiosa del Filalete (1).

O tu dunque, mi dirà qualcuno, dai di bianco a tutto un trentennio di lavorìo tuo ed altrui? Non mi costerebbe alcuno sforzo il confessarlo, nè v'è maggior sodisfazione, chi ne sia

---

(1) Mi piace riprodurla qui 'per ammenda': « Guido, datosi tutto alla filosofia, e alla maniera di poetare un po' leggerina de' Provenzali, non onorava come lui Virgilio; ed in senso allegorico: Guido, non occupatosi dello studio dei poeti antichi, non poteva fare una Divina Commedia, non poteva trovare con lui la via per i tre regni » (1865). Il buon re che tanto onorò il poeta, e che il poeta avrebbe certamente onorato e non qualificato re da sermone, suol avere nelle sue chiose una serenità e sobrietà davvero principesca. Molto avrebbero giovato in Italia, se vi si fossero subito divulgate con una traduzione. A quella or ora trascritta si può unicamente notare che la poesia di Guido non deriva solo dai Provenzali ma dal Guinicelli, e ci dà un celebre saggio di tentata compenetrazione della poesia con la filosofia scolastica. La qual riserva non turba il resto.

capace, del ritrarsi in ossequio alla verità; la quale non tanto è bello il saper conoscere quant'è bello il non saperla disconoscere. Ma qui non occorre nemmeno tanta giusta umiltà, chè quel lavorio non è stato del tutto vano. Lascio in disparte le opinioni che, mantenendo il colorito locale del cerchio sesto, mi permetterò di chiamare eretiche; cioè quelle che muovono dal riferire il *cui* ad altri che a Virgilio. Possono aver recato qualche utilità soltanto indiretta. Ma le proposte e le discussioni nostre ortodosse han finito col dare alla chiosa per lo innanzi prevalente una saldezza, una consapevolezza, una pienezza di contenuto che non aveva; ed hanno lumeggiato un tratto importante della biografia di Guido che era rimasta peggio che in penombra. S'è spazzato bene il terreno della stortissima interpretazione, stata per secoli in tanto credito, che Guido disprezzasse la poesia ed i poeti; o dell'opposta, che disprezzasse la filosofia. S'è pure levato il corpo ad un'ombra, che cioè Guido avesse antipatia per la lingua latina, e, per così dire, un ideale da scuola tecnica. Si è soffocata la strana interpretazione politica, secondo cui ci sarebbe stata una divergenza tra i due amici che invece furono entrambi guelfi bianchi sino alla morte di Guido, e nemicissimi di Corso Donati, e Virgilio sarebbe dispiaciuto a Guido come il preistorico cantore del ghibellinismo. Si sono considerate a fondo le possibili ragioni dell'interpretazione allegorica, per sè stante o innestata al senso letterale; e si son ridotte al loro giusto valore. Si è considerato l'episodio in confronto con altri affini del poema, in rapporto alla sua fonte virgiliana, in connessione con lo spirito e il meccanismo dell'arte dantesca. E per non dir altro, tutto ciò è pur qualche cosa; e più sarà, se l'esempio della lunga controversia ci suggerirà la diffidenza metodica per le intuizioni seducenti che non sieno vagliate con uno studio profondo del poema. Comunque siasi, se colpa resta, confessiamocene senz'ambagi.

Il buon padre Giuliani inaugurò uno dei suoi primi corsi dicendo, che nelle vacanze aveva sciolto il voto della sua vita col recarsi a visitare la tomba di Dante in Ravenna. A traverso il marmo, soggiungeva, aveva sentito quelle ossa fremere amor di patria. Ma venne il centenario e si verificò che le ossa non eran lì. Il diavolo, che fra le arti del Trivio ama sì la loica, ma non, a quanto pare, la rettorica, ci aveva messo la

coda. Adesso questa non ci può far paura: si sa dove le sacre ossa riposano. Ebbene, quasi tutti quanti abbiam dissertato sull'innocente verso, facciamo un pellegrinaggio a Ravenna; prostriamoci a quella tomba che è un'ara, esclamando: o vate nostro, o padre, perdonaci le tante astruserie! Alcuni poi vorran forse aggiungere per proprio conto sommessamente: *dimitte nobis debita nostra sicut et nos dimittimus debitoribus nostris.* Sarà bensì prudente non concludere *et ne nos inducas in tentationem*, chè sarebbe abdicare il nostro ufficio.

LA RIMENATA DI GUIDO *

Il celebre sonetto del Cavalcanti (1) ha avuto poco fa un nuovo illustratore, in Germania. L'Appel, noto fra noi anche pei suoi studii petrarcheschi, vi ha consacrato un lavoro piuttosto ampio (2); del quale hanno subito dato notizia il Torraca (3) e il Morpurgo (4). Io convengo col Torraca in molte delle cose che egli dice, e col Morpurgo quasi in tutto; ma di ciò in cui non convengo e di qualcos'altro mi par bene di fare un cenno. Tanto più che nella interpretazione, che negli ultimi anni era venuta prevalendo, di codesto sonetto, io ebbi una parte non lieve. Questa parte è sfuggita all'Appel e ai suoi critici, come non fu esplicitamente avvertita a suo tempo nemmeno dall'Ercole, che pure citò con parole assai amorevoli il mio articolo sulla *Vita Nuova* (5). Non ho mai sentita la tentazione di reclamare, tutte le volte che ho visto o date per nuove, o trasandate con danno della esegesi del libello dantesco, osser-

---

* *N. Antologia* del 16 giugno 1896.

(1)
I' vegno 'l giorno a te 'nfinite volte,
E trovoti pensar troppo vilmente:
Allor mi dol della gentil tua mente
E d'assai tue vertù, che ti son tolte.
Solevanti spiacer persone molte,
Tuttor fuggivi l'annoiosa gente;
Di me parlavi sì coralemente
Che tutte le tue rime ave' ricolte.
Or non ardisco, per la vil tua vita,
Far mostramento che tu' dir mi piaccia,
Nè vengo 'n guisa a te che tu mi veggi.
Se 'l presente sonetto spesso leggi,
Lo spirito noioso che ti caccia
Si partirà da l'anima invilita.

(2) Nei *Mélanges* dedicati al prof. Wahlund, dell'Università di Upsala, dai suoi alunni ed amici (Macon, 1896).

(3) *Rassegna critica della letteratura italiana* pubblicata da E. Percopo e N. Zingarelli, I, 33 sgg.

(4) *Bullettino*, III, 47 sgg.

(5) Inserito nella *N. Antologia* del 15 marzo 1884.

vazioni già fatte da me in quell'articolo; ma qui mi sembra onesto di rivendicare la parte mia, per ciò che, in quanto concerne il sonetto di Guido, la stimo oggi io medesimo non interamente buona.

Fui dunque io primo che, attenendomi alla lezione

Che tutte le tue rime *avei* ricolte,

preferita allora allora dall'Arnone all'*avea* del Cicciaporci, e considerando *avei* come un «avevi», giusta i non pochi esempii antichi e danteschi (1), credetti di fiutare in quel verso un categorico accenno alla Vita Nuova. Poi venne l'Ercole e qualche altro. Più che dalla smania di aggiungere un nuovo argomento ai tanti che già mi parevano bastevoli contro la strana attribuzione della Vita Nuova al 1300, fui mosso dalla considerazione che l'*avei* era nei più e nei migliori dei codici, e che, come lezione più astrusa e men facile a riconnettere col senso del verso precedente e con quello dei due consecutivi, fosse da anteporre, secondo un noto canone di critica, al più scorrevole *avea* della lezione vulgata. Non mi dissimulai però la durezza e incertezza sintattica di quel *che*, se il verso fosse stato davvero una perifrastica designazione della Vita Nuova, o se ad ogni modo si fosse adottato l'*avei*. Vi notavo io medesimo «un non so che di sgangherato». Confessavo che dal canto suo l'*avea* sembrava meglio legarsi col distico seguente; e solo m'impigliavo nel *ricolte*, che troppo mi parve non potersi dilungare dal senso di «raccolte, radunate», mentre ora ben riconosco che, anche per parecchi esempii antichi e danteschi, può intendersi per «accolte», e col facile sottinteso che l'accoglienza sia benevola (2). Concludevo con più peritanza che altri poi non fece; ed oltre a ciò debbo soggiungere che un uomo dottissimo, rincarando sui miei scrupoli, s'affrettò a scrivermi che l'*avei* sembrava a lui insostenibile, e tutt'al più s'avesse a prendere per *ave' i'* «avea io».

---

(1) Inf., XV, 112; XXX, 110; XXXIII, 87; Purg., XXX, 75. Cfr. Nannucci, *Saggio del prospetto dei verbi anomali* ecc., p. 41-2; Blanc, *Grammatik d. ital. Spr.*, p. 346, 348, 390.

(2) Cfr. p. es. Purg., II, 102; dove giustamente il Tommaseo, nel *Dizionario*, avverti la spiccata differenza dal «si raccoglie» che vien subito dopo. [Altri esempii danteschi ha esaminati diligentemente il Vaccalluzzo nella *Rassegna* dianzi citata, I, 123 sg].

Ora il Morpurgo sposterebbe un pocolino anche la relativa importanza dei codici. Ma, comunque s'abbia a risolvere, se pure si può risolverla, la questione critica e la prosodica (1), a me pure sembra oramai che, d'un modo o d'un altro, qui ci voglia la prima persona, e il Cavalcanti dica: « parlavi tanto cordialmente di me che avevo fatto buon viso a tutte le tue rime, ed ora io non oso più di far nulla di simile ».

Così all'ingrosso. Ma permangono, almeno lì per lì, dubbii accessorii, indeterminatezze particolari, possibili specificazioni diverse della medesima interpretazione fondamentale. *Tutte le tue rime* possono essere le rime giovanili una per una, accolte amorosamente da Guido di mano in mano che Dante gliele comunicava, e perfino raccolte via via nella memoria, imparate a mente, secondo sarebbe disposto a sospettare il Morpurgo. O possono essere *tutte* insieme: la Vita Nuova insomma, dove era intessuto quel di più e di meglio che Dante avesse fatto in poesia, così da potersi ben trascurare quel che n'era rimasto fuori, e dirsi alla buona *tutte*, o magari alludere a quel *tutto* che esse formavano.

A me non preme, oggi meno che mai, di scoprire qui per forza una formale allusione alla Vita Nuova; ma poichè mi è impossibile dubitare che il sonetto non le sia posteriore, la questione può esser solo se l'allusione riesca più o meno diretta e precisa. Potrebbe dunque esporsi: « ti dichiaravi cordialmente grato a me dell'accoglienza fatta a tutte le tue rime, o alla Vita Nuova, o alla dedica di questa ». Giacchè anche su quella che si suol dir dedica bisogna intendersi. Non vi fu o non abbiamo alcuna epistola dedicatoria, e Guido non è mai nominato nel libro (2). Nel capo III Dante vi allude come al

---

(1) Forse il nodo si scioglierebbe partendo da un *ave'*, come ha effettivamente un codice *(have)*, che però è assai tardivo; e supponendo che quella forma ambigua, che può esser così di prima come di seconda o di terza persona (NANNUCCI, op. cit., p. 38, 42, 43-4), fosse integrata qui dai copisti or come prima or come seconda. Certo poi il prender qui *avei* come equivalente di *ebbi*, come propose il Nannucci, non par bello.

(2) Si direbbe che il sonetto *Guido vorrei* fosse escluso dalla Vita Nuova, non solo perchè un tantino più realistico e ardimentoso degli altri, ma perchè v'era spiattellato il nome di Guido, e in chiara connessione con quella Giovanna che Guido non nominò mai nelle sue rime. [Ora poi il Barbi ha ottimamente mostrato che dove si preferiva la

primo dei suoi amici, e spiega l'origine letteraria dell'amistà; nel XXIV vi torna ad accennare nello stesso modo carezzevole, a proposito dell'apparizione di Giovanna; nel XXV, quasi ammicca al compagno delle mormorazioni critiche, con le parole: «E questo mio primo amico ed io ne sapemo bene di quelli che così rimano stoltamente»; nel XXXI, dopo aver detto che il suo intendimento «non fu da principio di scrivere altro che per volgare», aggiunge: «e simile intenzione so che ebbe questo mio amico a cui ciò scrivo, cioè ch'io gli scrivessi solamente in volgare».

La dedica insomma sembra ridursi a ciò, che Dante, confortato dall'amicizia di Guido, il quale era al corrente di tutto quel che egli aveva composto, raccolse le sue rime nella Vita Nuova, più o meno esortatovi da Guido, e pensando di far cosa grata a lui e di avere in lui il primissimo dei suoi lettori. Al fare un po' misterioso di tutto il libro, ove la circonlocuzione e l'accenno anonimo son quasi sempre sostituiti alla designazione precisa, e Firenze stessa non è mai nominata, s'addiceva perfettamente che Guido fosse indicato per semplice allusione; tanto più che questa era sufficiente per un'amicizia così palese, e che con l'aver citato al capo III il principio del sonetto di Guido *Vedesti al mio parere*, origine dell'amicizia, Dante aveva reso impossibile ogni equivoco. A quegl'intimi rapporti letterarii, di cui la Vita Nuova fu segno e pegno, allude in tutti i modi il dibattuto verso.

Il verso precedente, *Di me parlavi sì coralemente*, dà pur luogo a qualche lieve perplessità circa il preciso modo della sua saldatura sintattica e ideologica col successivo. Lasciamo stare la tentazione, che per quanto scacciata ritorna sempre un poco, di collegare il *sì* col *che* come se facessero un *ita ut*, e riconosciamo che ne verrebbe un senso insipidetto: «la benevolenza con cui parlavi di me era tanta, che io aveva fatto buon viso a tutte le tue rime». Che il *sì* abbia invece un valore meramente esclamativo, e il *che* dipenda da *di me*, par confermato anche

---

lezione *monna Bice* è da preferire l'altra *monna Lagia*, e quindi il verso appresso non alluderà alla donna di Lapo ma a quella che Dante stesso corteggiò per ischermo. Che è una ragione di più, anzi la ragione precipua, perchè il sonetto non fosse incluso nella V. N. Cfr. *Un sonetto e una ballata d'amore* ecc., Firenze 1897].

dall'enfasi con cui *di me* va proferito per antitesi ai due versi precedenti: *Solevanti spiacer persone molte, Tuttor fuggivi l'annoiosa gente.* Come dire: «sapevi sprezzare e schivare quei tanti che meritano d'essere sprezzati e schivati, di me invece non sapevi chiuder bocca, di me che avevo accolto a braccia aperte tutte le cose tue». Sennonchè si può ondeggiare tra due sfumature di significato, che sono: «parlavi con tanta gratitudine di me per l'accoglienza che avevo fatta alle tue rime» (e allora il *che* potrebbe prendersi pur come congiunzione, quasi un *perciò che*), ovvero: «schivavi gli altri, di me parlavi con effusione, ed io *dal canto mio* avevo accolte con ammirazione le tue rime, mentre adesso non ardisco più far nulla di simile».

Anche i due versi che abbiam parafrasati con codesto *mentre...* non paion chiarissimi se non all'ingrosso. *Or non ardisco, per la vil tua vita, Far mostramento che tu' dir mi piaccia,* può significare: «ora tu meni tal vita che m'è passata perfin la voglia di mostrare la mia ammirazione per te poeta», ovvero: «quell'ammirazione che prima ti dimostravo ora non te la posso dimostrar più, pubblicamente o in privato, perchè tu vivi male e fai tali poesie quali una tal vita le può ispirare». Che se la seconda esposizione sembra torcer troppo filo da quel *vita* (1), la prima nemmeno è senza qualche difetto, giacchè importa una subordinazione, che può parere eccessiva, del giudizio letterario al momentaneo disgusto nell'amicizia. Veramente, se si considera il verso seguente, *Nè vengo 'n guisa a te che tu mi veggi,* che fa riscontro ai due primi del sonetto. *I' vegno il giorno a te 'nfinite volte E trovoti pensar troppo vilmente,* si vede che Guido viene a dire: «Io penso di continuo a te, ti visito infinite volte col pensiero, mi accoro per la tua presente viltà, ma per questa appunto non oso più venire di persona nè dirmi tuo amico ed estimatore delle cose tue» (2). Ma, lo ri-

(1) Egli è però appunto codesto nesso d'idee un po' abbreviativo e libero quel che ha luogo nel Purgatorio (XXIII, 115-18): «Se ti riduci a mente *Qual fosti meco, e quale io teco fui,* Ancor fia grave il memorar presente. *Di quella vita* mi volse costui...». Dove ci sarebbe della tautologia se Dante volesse dire: «La vitaccia che tu menasti con me e quella che io menai con te...»; ed invece dev'essere: «Il brutto assalto che tu facesti a me e quello che io feci a te... Da quella vitaccia che ci rendeva capaci di quei sonettacci, mi tolse costui». E si direbbe quasi che il dantesco *di quella vita* richeggi *la vil tua vita* del Cavalcanti.

(2) Nulla di misterioso c'è nell'espressione *Nè vengo 'n guisa a te che tu mi veggi.* È

petiamo, non risulta subito materialmente chiaro se il *tu' dir* indichi le dolci rime passate, e a Guido fosse venuto meno il coraggio di lodar quelle posciachè Dante s'era messo a fare una cattiva vita, o se indichi altre recenti rime, cònsone a quella vita ben altrimenti *nuova*; nè se il *far mostramento* significhi un'espansione tutta privata di stima affettuosa, od una più o men pubblica manifestazione. Che si tratti di quest'ultima parrebbe argomentarsi dal precedente *di me parlavi* (non *a me*), che dà idea di andar parlando a questo e a quello o accenna alle tenerezze amichevoli registrate solennemente nella Vita Nuova, ma che in fin dei conti potrebbe anche significare « parlavi di me a me o a uno o due amici comuni »; senza dire che non c'è una vera necessità di porre una stretta rispondenza del *far mostramento* col *di me parlavi* (1).

Ma noi spesso pretendiamo troppa precisione di contorni nel concetto e nel linguaggio poetico. Il poco rigore del pensiero lirico, che con mutevole elasticità di espressione e facilità di sottintesi coglie rapidamente le sole cime d'ogni concetto, d'ogni fatto o sentimento, come da un lato può rendere malagevole il tradurre un sonetto in una prosa che in tutto e per tutto metta i punti sugl'i, così dall'altro fa che ci dobbiamo talora contentare delle grandi linee, e considerare piuttosto la situazione a cui corrispondano. Or se non altro le grandi linee qui sono nettissime. Dell'ipotesi, diciam pure infelice, dell'Appel, che il sonetto di Guido sia scritto in nome di Beatrice, quasi voce evocata d'oltretomba, han fatto giustizia il Torraca e il Morpurgo con buone osservazioni. Giova sperare che non se ne parli più, e non diventi anche questa una suggestione a mille dantisti per una sfilata d'ipotesi accessorie e ritocchi ancor più infelici. È proprio Guido che parla. E n'avea ben diritto e ben

---

una di quelle circonlocuzioni dello stile poetico che servono a tradurre in modo non ovvio un concetto ovvio. O aveva forse a dire « non vengo in carne ed ossa »? Molte storture si risparmierebbero se si considerasse che il poeta vero può esser semplice quando tocca di cose belle ed alte, ma ama di uscir dal comune almeno nel giro della frase quando deve toccare di cose comuni. Dice il pane pane, ma quando non si tratta di pane.

(1) [Un'altra supposizione si può fare, ed è che *tu' dir* significhi semplicemente *la tua conversazione*, che legherebbe bene col verso appresso. Direbbe: « non m'attento a cercar la tua conversazione, e a venir da te altrimenti che col pensiero». Solo che ciò spezzerebbe il legame col verso precedente e il parallelismo fra *le tue rime* e *tu' dir*].

donde! Per altezza d'ingegno (or che suo padre non c'è lo possiam dire) si poteva andar a riporre, a paragone dell'amico; ma aveva qualche anno di più, era di condizione sociale assai più alta, aveva già fatto le sue armi in poesia quando Dante esordiva. Questi lo guardava un po' di sotto in sù, mentre già l'aveva superato di gran tratto. L'anzianità la vince sempre, massime quando il più giovane ha come Dante l'animo tenero, profondamente buono, e non imbaldanzito da prospere condizioni domestiche o da una fanciullezza lieta. Guido, sì, non era uno stinco di santo, aveva le sue rime mondanette, le sue polemiche bizzose con l'Orlandi e con altri, e avventò un sonettuccio satirico contro una donna *sgrignutuzza;* ma era uomo sdegnoso, sapeva stare a sè, schivava il volgo, nè sdrucciolò mai, per quanto vediamo dal suo canzoniere, nelle volgarità a cui giunse Dante nella tenzone con Forese. Nel rispondere all'Orlandi cominciava dal mostrare il suo ritegno di discendere a un diverbio:

Di vil matera mi conven parlare,
Perdere rime, sillabe e sonetto,
Sì ch'a me stesso giuro et imprometto
A tal voler per modo legge dare.

In altri termini, dice: «per questa volta mi ci lascio trascinare, ma non è cosa degna di me, nè intendo di darci dentro in questi tu per tu». Dante, più bonario, più fanciullone, più impressionabile, di più ricca natura e perciò stesso capace così di poggiare tanto più alto come di cadere un pochin più basso, rimasto fin a' ventisei o ventisett'anni in una spiritualità purissima e sincera e disposto perciò ad una reazione magari eccessiva nella vita e nel poetare, ebbe il torto di accozzarsi troppo con quel Forese, goloso, dissipatore, dissoluto; e di guastarcisi poi così puerilmente da infangarlo con vituperii alla madre, ai fratelli, e beffe al padre e alla moglie, e da dover quindi tollerare in ricambio le ignominie contro la memoria del padre suo Alighiero e contro la propria mitezza nel sopportare oltraggi che i pregiudizii d'allora volevano si ricambiassero. Doveva pagare il suo tributo all'umana fragilità, alle rozzezze di quel secolo, e lo pagò in tal modo che gliene restò un rimorso perenne, del quale diede sì luminose prove nel poema.

Era naturale che il suo fratello d'armi lo sorvegliasse, precorresse quel pentimento, e ne precorresse anche quelle che ne furono le estreme e più vergognose cagioni.

Che il traviamento a cui il rimprovero si riferisce possa esser quello accennato da Dante stesso negli ultimi paragrafi della Vita Nuova, è un'ipotesi che non merita nemmen d'essere discussa. L'amore che gli veniva spuntando in cuore per la donna pietosa, non gli parve un *malvagio desiderio* se non perchè importava un consolarsi troppo della morte di Beatrice. Del resto aveva tutti i caratteri delicatissimi del suo primo amore, e qui davvero non era proprio Guido l'uomo che potesse ammonirlo; se pur v'è in tal caso un uomo savio che provi la tentazione di riprendere anzichè di compatire o di compiacersi. Il solo traviamento a cui il rimprovero amicamente acerbo di Guido possa riferirsi, è quello del periodo in cui caddero i rapporti di Dante con Forese.

La *viltà* da Guido deplorata, il Torraca vorrebbe prenderla nel senso che spesso davano quei poeti al vocabolo: di abbattimento cioè, non di abiezione. Certo una tale spiegazione è in astratto convenientissima alla lingua antica, ed agli acconci esempii ch'egli ne allega se ne potrebbero aggiunger molti altri, e dal Cavalcanti stesso e da quei medesimi paragrafi della Vita Nuova che compongono l'episodio della donna pietosa. *Viltà* era fiacchezza, che poteva essere ignobile, ma anche scusabile, o muover da nobilissime ragioni; quindi applicarsi all'animo prostrato da un amore gentile o dalla morte di persona cara. Nessuno oggi apporrebbe a sè stesso la viltà, ed allora se l'apponevano o se la lasciavano attribuire con gran disinvoltura, nè il suono della parola riusciva odioso. Così pure, *virtù* o *vertù* dicevano spesso anche per forza o facoltà fisica o intellettuale, senza un significato propriamente etico; e quell'uso oggi è divenuto raro, ci sa d'arcaismo e d'eleganza. Guido dunque avrebbe potuto accennare alla viltà di Dante, e alle molte virtù che questa gli toglieva, perfino in un sonetto in cui avesse cercato di consolarlo della recente morte di Beatrice (1). Tutto ciò sta bene;

(1) L'Emiliani Giudici (I, 123) la intese appunto così; nè s'accorse in qual comica contradizione egli cadeva quando, dopo aver detto che Dante « fuggiva la gente, trascinava la vita, solingo, sparuto, cupo, sepolto nella immensità del suo dolore », aggiun-

ma qui c'è dell'altro, e v'è un'altra parola che nella lingua antica poteva viceversa assumere un significato più maligno, oggi tramontato.

Noia noioso annoioso inoioso (1) potevano implicare un disgusto di carattere profondamente etico. Chi disse che Dio chiamò a sè Beatrice unicamente *Perchè vedea ch'esta vita noiosa Non era degna di sì gentil cosa*, non volle dire che la vita è seccante, volle intendere « questo basso mondo ». E giusto, *gentile* è un altro vocabolo che poteva prender significati che oggi non si esprimerebbero così. Il Pieretti (povero Pieretti!) lo dimostrò con molti esempii a proposito dello *spirto gentil* petrarchesco. E nei due versi ora citati riverbera luce sul vero senso che quivi ha *noiosa*. Un romanziere moderno avrebbe forse detto: « una creatura così ideale, così eterea, così fina, non era degna di un mondo così *volgare* com'è il nostro » (2). Or quando Guido rinfaccia a Dante lo spirito *noioso* che lo *caccia* o incalza, e d'essersi acconciato alla compagnia della *gente annoiosa* che prima sfuggiva per proposito *(tuttor)*, e che gli piacessero ora *molte persone* che prima abitualmente fastidiva, ovvero che gli piacesse ora lo stare in brigata mentre prima aveva amato la solitudine, e che la sua mente *gentile* ne apparisse intorpidita, accenna appunto a *gente volgare* con cui Dante s'era ormai imbrancato. Come si può prescinder da ciò nel valutare l'esatto peso di quel *pensar vilmente* e *vil tua vita* e *anima invilita*, e nel cogliere l'intonazione di tutto il sonetto? E ad un amico avvilito, sia pure soverchiamente, ma da oneste cagioni, si nega anche il conforto di visitarlo? Gli s'inculca di sfuggir la gente? O non gli si raccomanderebbe, invece, di non far il misantropo? Non gli si perdonerebbe anche un po' il cercar distrazione tra gente volgaruccia? Egli è che qui, per contrario, Guido inculca

---

geva come la cosa più naturale del mondo, che a sollevarlo da quello stato infelicissimo il Cavalcanti gli scrisse il sonetto in cui lo rimproverava di tollerar troppa gente e troppo noiosa! È vero che il verboso storico ebbe la prudenza di citare la sola prima quartina del sonetto!

(1) Poichè di recente ho visto che s'è discusso su codeste varianti fonetiche, mi sia lecito ricordare che da un pezzo io ho ravvisato in *noia* un gallicismo *(Grundriss d. rom. Phil.* I, 522), e che le oscillazioni della sillaba iniziale me le spiego tutte assai semplicemente come tentativi graduali di adattamento del termine transalpino, già esso del resto non iscevro di varietà.

(2) Si confronti anche il sonetto di Guido responsivo al primo della Vita Nuova e vi si troverà *noia*, col senso di *bassezza*, in contrapposizione a *valore* e *onore*.

a Dante l'antica misantropia, la ritrosia dell'uomo d'ingegno a mescolarsi con la folla, le nobili malinconie dell'idealista, preferibili al chiasso e alla gaiezza dei facili ritrovi. Guido, più esperto del mondo, vedeva il pericolo di certe compagnie; aristocraticamente schivo, gli doleva che l'amico si fosse incanagliato; per quel po' di gelosia che va congiunta ad ogni amicizia intima, gli seccava che il giovane si fosse straniato da lui per far comunella con gente intellettualmente dappoco e moralmente screditata; si peritava di visitar Dante altresì per paura forse di trovarci cotali nuovi amici. E bisogna volersi privare anche di quel po' di certo che sappiamo della vita di Dante, per non fiutar qui subito l'allusione a Forese. Oltre il resto, questi era il fratello di Corso, la bestia nera di Guido; e figuriamoci che gusto dovè essere per lui il veder l'amico suo accostarsi a quella famiglia!

Le parole di Guido rivelano l'accoramento di chi si sente insieme e ferito nell'amicizia e offeso nel senso morale, onde sotto questo rispetto davvero consuonano e preludono a quelle di Beatrice nel Purgatorio: *Questi si tolse a me e diessi altrui.* L'amico ebbe di che dolersi in terra, come la donna nel terrestre Paradiso; e per cause analoghe, o in parte anzi identiche, giacchè l'amicizia con Forese dovè appunto implicare un genere di vita che allontanò Dante così dal suo primo amico come dalla memoria di Beatrice, ossia da entrambi quei vivi affetti che avevan dato origine alla Vita Nuova.

Gran seduzione vi sarebbe a scorgere nella prima terzina l'allusione a qualcun dei sonetti o a tutta la tenzone contro Forese. Bello sarebbe se questo sonetto sdegnato e parenetico facesse riscontro al primo sonetto con cui Guido s'era degnato di rispondere a quello enigmatico di Dante diciottenne; sicchè ci potessimo rappresentare il fiero uomo in atto di ricevere quelle nuove scurrilità e sentir il dovere di scrivere: «prima accoglievo con plauso quanto mi veniva da te; ora che sei così caduto, mi manca certo il coraggio di plaudire... a che? ai sonettacci contro Forese?». Ma troppo ardire sarebbe anche il nostro se affermassimo che codesto giro mestamente ironico della frase fosse nell'intenzione dell'autore. Anzi, considerando che egli parla della vile vita, non di vili rime, e dice solo che a cagion d'essa non osa

oramai mostrare compiacimento per la poesia o per la conversazione dell'amico, reputo più prudente ammettere che Guido, se di poesia parla davvero, dica non sentirsi più la voglia di encomiare il poeta per ciò solo che l'uomo era su una falsa strada. In termini più netti e più recisamente antitetici sarebbe espressa la differenza tra l'antica lode e il nuovo biasimo, se biasimo fosse e non semplice astensione da quella lode. S'aggiunga che i sonetti della tenzone indicano una rottura avvenuta con Forese (a un mero trastullo sembra che nessuno pensi più), benchè nel linguaggio da taverna portin la traccia della lega fatta con quel ghiottone; mentre il sonetto del Cavalcanti è rivolto contro una brutta lega che duri ancora. S'intende poi bene che la lega non dovess'esser con Forese soltanto, ma con tutta una schiera di compagnoni cosiffatti.

Non solo dunque il sonetto non dà alcun sentore della rottura con Forese, ma in certa maniera la esclude; giacchè l'invereconda tenzone, se da un lato poteva rincrescere a Guido per la depravazione di gusto che essa significava, dall'altro gli sarebbe dovuta piacere come un probabile finale del brutto dramma. Onde è difficile ch'egli insorgesse piuttosto contro la crisi che mentre durava il male (1).

---

(1) [Il prof. E. Lamma, nel *Fanfulla della domenica* del 6 febbraio '98 cercò mostrare che il sonetto si riferisca piuttosto alla vita politica di Dante, non potuta piacere a Guido che non si piegò agli Ordinamenti di giustizia, non s'inscrisse in un'Arte, preferì rimaner estraneo al governo divenuto tutto democratico. Consentirei, tanto più a un contradittore così cortese, se l'argomentazione m'avesse convinto; ma ciò non è. Che buona e decorosa fosse la parte presa da Dante nel reggimento del Comune, traspare anche dai pochi documenti che ci avanzano; e, se è tra le cose possibili che Guido avesse preferito d'aver compagno l'amico nella sua astensione dai pubblici ufficii, non è tra le probabili che gli paresse tanto biasimevole l'acconciarsi di Dante, la cui nascita era ben più modesta della sua, alla necessità delle cose, e l'insinuarsi d'uomini d'alto animo nel governo della città, che altrimenti sarebbe caduto tutto in mano della gente dappoco o cattiva. Non par credibile che parole così dure si rivolgessero a un galantuomo che, sottomettendosi alle leggi del suo paese, voleva esercitare con buone intenzioni i diritti di cittadino. Forse Dante stesso più tardi non solo ebbe a rammaricarsi dei terribili frutti che gli recò la sua onesta vita municipale, ma nella pura coscienza si sentì rimordere di quel po' di vanità giovanile e di personale ambizione che ci avesse posta, e sommò questa con le altre mondanità più veramente peccaminose da cui s'era lasciato prendere; sicchè nella selva, e nei rimproveri di Beatrice, ci potrebb'esser entrato pure alcunchè di politico Ma a buon conto nel suo bell'ovile egli fu agnello tra i lupi, e un vero rimorso non lo manifestò se non per la vita con Forese; onde ripugna il credere che la fraterna riprovazione di Guido cadesse su altro che su questa. S'egli non era immune da amoretti e da amorazzi e alla sua rimenata non ebbe tutti i motivi che avrebbero spinto un uo-

Concludo. Ho da un pezzo rinunziato al mio antico sospetto che l'ottavo verso suoni « tu avevi raccolte insieme tutte le tue rime » e quindi importi un tassativo accenno alla Vita Nuova, o, come dissi, quasi la *ricevuta* di Guido da potersi allegare agli altri documenti che la provano composta poco dopo il 1290; credo che suoni « io avevo bene accolte tutte le tue rime », epperò accenni solo implicitamente alla Vita Nuova, ed a quella intesa cordiale da cui essa era stata suscitata certamente qualche anno prima di questo sonetto e del traviamento che esso flagella. Persisto nella mia opinione che il broncio di Guido nascesse dall'intimità di Dante con Forese e con la sua comitiva. Argomento che erompesse prima della tenzone ormai famosa, anzichè per effetto di essa. Credo che alla posizione di Guido rispetto a Dante ben convenisse il diritto e il dovere di ammonirlo. Mi pare evidente che l'ammonizione sia amichevole, tale da poter essere sopportata da Dante, che era sdegnoso, non superbo; anzi da uomini volgari, inetti a comprendere l'eroica viltà da cui i magnanimi spesso son presi, poteva persino esser tacciato di troppa mitezza. Reputo giusto osservare, com'altri fa, che il sonetto si chiude con la ferma speranza d'un prossimo ravvedimento; ma assevero non potersi disconoscere che un rimprovero è, e la viltà si riferisce o ricollega a qualcosa di ben peggio che un semplice abbattimento doloroso dell'anima travagliata da amore. E l'insieme del discorso è in sostanza questo: « Io non vengo più da te di persona, ma col pensiero ci vengo, e di continuo; e m'accoro per te, che vivi immemore dei gentili pensieri, delle alte idealità a cui eri dedito, e non dài più saggio delle tue insigni facoltà. Prima eri assai schivo nella scelta delle amicizie, evitavi sempre la gente grossolana, ti piaceva stare appartato; volevi tanto bene a me, che facevo festa a tutte le tue composizioni, e ora non oso nemmanco dirne più il bene che ne dicevo (o: non oso nemmeno mostrar desiderio della tua conversazione), nè venire a casa tua, tanto sono sgomento del tuo presente modo di vivere. Rumina

---

mo piamente casto, era però schivo dell'impantanarsi in vizii volgari con gente dedita al vizio. Ciò quadra tanto al sonetto, che la nostra interpretazione dovrebbe sempre restar la più sostanziale, ancorchè ci si potesse innestare un senso politico, nel caso che le prime velleità di vita pubblica in Dante fossero state contemporanee e concomitanti con la scioperataggine nella vita privata].

bene questo che ti scrivo, sgombra da te la volgarità da cui ti sei lasciato invadere, e torna quel di prima, il mio Dante d'una volta!».

A ripensarci meglio, è questo un dei sonetti più limpidi di Guido e di tutto il nostro vecchio parnaso. È dei pochi che, attaccandosi a qualcosa di positivo e di schiettamente umano, hanno per noi posteri un sapore tutto particolare. La poesia di quel secolo ci abbarbaglia spesso e ci stanca con la sua vaporosa idealità, col desiderio che ci lascia di toccare alcunchè di concreto sotto a quella elaborazione artistica raffinatissima e contegnosa che scancella tutte le tracce della realtà palpabile. Non ci vergognamo sinanche di rallegrarci di quei componimenti o singoli versi da cui erompa o lampeggi una sensualità sfacciata o una triviale insolenza. Giungiamo a dire che è bello veder un poco anche il rovescio del tappeto, il rompere la monotonia mistica e cavalleresca con un po' di realismo brutale; e intendiamo allora il realismo come fanno alcuni romanzieri moderni, nel senso più ristretto e più grossolano. Un realismo di cui ci possiamo più senza rimorso compiacere è quello che ci mostra qualche volta l'uomo nei suoi rapporti personali, nelle sue vicende della vita quotidiana; che ci fa sentire la voce beneficamente burbera d'un amico che sgrida il grande poeta iuniore, messosi a bazzicare, se non *in taverna* certo *coi ghiottoni!*

CRISTO IN RIMA *

Perchè Dante nel poemá non ammise che con *Cristo* potesse rimare altra voce? È ovvio rispondere che ciò fu per mistica riverenza: «non essendovi idea da pareggiarsi a quella della divinità», dice più d'un chiosatore. Sennonchè Dio stesso è ben diciassette volte in rima, come ogni altra parola; anzi diciannove, se si computa anche *Deo*, e il genitivo latino *Dei*. La differenza potrebb'essere in parte spiegata da ciò, che *Dio* è pur vocabolo e concetto pagano (tanto che in rima c'è anche *Dee* e *Dei*), e che la rima in *-io* è troppo ubertosa perchè un rimatore rinunzii volentieri alle modulazioni che ne può trarre; laddove *Cristo* è prettamente cristiano, e la rima *-isto* dispone di assai meno parole, onde poteva tornar magari comodo un buon pretesto a ripetere il medesimo vocabolo. Di più, Cristo poteva esser nominato relativamente di rado, ma Dio doveva per forza comparire più spesso, cosicchè l'obbligarsi a non farlo rimare con altra parola sarebbe stato un più terribile impegno e avrebbe condotto a una monotonia insopportabile. Ma codeste tre ragioni non sarebbero mai sufficienti; tanto più che in tutte e diciannove quelle rime si tratta sempre del Dio cristiano, perfin dove (Par. IV, 4), dicendosi *uccel di Dio* quel che altrove (Purg. XXXII, 112) è in modo più sinceramente virgiliano *uccel di Giove*, si dà però all'aquila un valore che secondo la filosofia storica del poeta è cristianeggiante. Inoltre, a tacer del *sommo Giove*, altri nomi sacri sono in rime ordinarie: una volta *Elì*, tre *Fattore*, quattro *Spirito Santo*, otto *Maria*. Anzi v'è pure *Figlio*, una volta che indica Gesù; e fra quanti son Dio in rima, tre fan giusto parte della perifrasi *Figliuol di Dio*.

Ancora, già altri osservarono che Gesù Cristo e Maria non

---

* *Rassegna critica della letteratura italiana* diretta da E. Percopo e N. Zingarelli Napoli 1896, I, 39-41. Ora v'è aggiunto nel mezzo l'esame dell'episodio del Purgatorio, oltre una lunga nota.

sono mai nominati nell'Inferno, ma al più indicati per circonlocuzioni o allusioni. Anche lo Spirito non v'è comunque nominato o accennato. Per *Dio*, al solito, non vi son tante cerimonie, chè nell'Inferno ricorre assai volte, tre delle quali in rima; e se quasi sempre in bocca a Virgilio e a Dante, sia in quanto questi interloquisce, sia in quanto narra, e i dannati preferiscono una circonlocuzione come il *sommo duce*, o un' allusione come l'*altrui* di Ulisse, non hanno però scrupoli nè il Centauro nè Vanni Fucci. Si direbbe che il riguardo usato a Maria ed a Gesù sia piuttosto estetico e storico che mistico, volendosi forse non altro che riserbare i loro nomi a quei due regni della vita futura che si sono aperti alle anime umane solamente dopo l'incarnazione. Ciò concorderebbe con altre differenze tra l'Inferno e il Purgatorio, per esempio quanto allo schematismo penale. Ma checchè sia di ciò, mentre in quel qualsivoglia riguardo di non farli nominare tra la morta gente il poeta accomuna Maria e il Figliuol suo, *Maria* però è posta in una usuale rima nientemeno che quattro volte nella seconda e quattro volte nella terza cantica, laddove *Cristo* è in fin di verso nel solo Paradiso, nè tollera altra parola per sua rima. Il proposito deliberato è reso più evidente dal ripetersi codesto giochetto ben quattro volte (1). Esso d'altra parte ha pure luogo per un verbo (Par. XXX) e per un modo avverbiale (Purg. XX). Che se nel primo, quel *vidi vidi vidi*, con cui il poeta ribadisce l'affermazione della singolar grazia toccatagli di vedere *cogli occhi suoi* la beatitudine dell'Empireo e le due luminosissime corti celesti degli angeli e dei santi, può ancora parere che in qualche modo abbia del mistico; nel secondo, dove col *per ammenda* tre volte martellato non fa che insistere con amara ironia sulla fedifraga violenza e rapacità degli Angioini, nessuno può mai sognarsi di ravvisare altro che un mezzo eccezionale di stile.

Dunque, se questo mezzo non era necessariamente legato

---

(1) XII, 71 sgg; XIV, 104 sgg; XIX, 104 sgg; XXXII, 85 sgg.
Per es.:

Domenico fu detto, ed io ne parlo
Sì come dell'agricola che Cristo
Elesse all'orto suo per aiutarlo.
Ben parve messo e famigliar di Cristo,
Chè il primo amor che in lui fu manifesto
Fu al primo consiglio che diè Cristo.

ad uso mistico, se la rima ordinaria non parve una profanazione per nomi non meno sacri di quel di *Cristo*, se poi in nessuno dei quattro luoghi il contesto ci lascia scorgere una ragione peculiarissima che abbia potuto determinare volta per volta quel ripicchiamento monotono sul nome di *Cristo*, se già sarebbe a priori inverosimile che ben quattro volte una tal ragione ci fosse, qual cosa mai potè consigliare il poeta di far tanto sciupo e tanta ostentazione d'un artificio nè bello nè frequente in lui e nei migliori? L'ossequio poi ci deve sempre entrare, s'intende; vuoi come parte del motivo che indusse quel trattamento speciale, vuoi come condizione onde apparisse giustificato agli occhi dei lettori e non ripugnasse al loro gusto. Ma nella fissazione di privilegiare anche sopra Maria, e sopra le altre due persone della divinità, la sola seconda, anzi il solo suo nome *Cristo*, ci dev'essere stato un impulso e uno scopo più preciso e riposto che non sia quel vago ossequio.

Ebbene, prendiamo la famosa tenzone con Forese, che tanto deve alle dotte cure del Gaspary, del Suchier, e prima e soprattutto d'Isidoro del Lungo (1); e nel sonetto *Bicci Novel* (2) troviamo che Dante, dopo aver insinuato che di Forese la madre soltanto possa sapere chi sia il vero padre, e che Forese sia un ladrone, così da doversene guardare chi abbia seco una borsa (doloroso riscontro anche di parole con l'epigramma del Monti contro il Foscolo!), continua:

E tal giace per lui nel letto *tristo*,
Per tema non sia preso a lo 'mbolare,
Che gli aparten quanto Gioseppo a *Cristo*.
Di Bicci e de' fratei posso contare,
Che, per lo sangue lor, del male *acquisto*
Sanno a lor donne buon cognati stare.

Cioè dire: « Intanto Simon Donati, benchè padre semplicemente

---

(1) Vedi *Dante ne' tempi di Dante*, Bologna 1888.

(2) Bicci Novel, figliuol di non so cui,
S'i' non ne domandasse monna Tessa,
Già per la gola tanta roba è messa,
Ch'a forza gli convene or tôr l'altrui.
E già la gente si guarda da lui,
Chi à borsa allato, là dov'e' s'appressa;
Dicendo: Questi, ch'à la faccia fessa,
È piuvico ladron negli atti sui.

putativo di Forese, passa tristi nottate, temendo che il figlio sia preso mentre ruba; e il certo è che Forese e i fratelli han come vizio di famiglia di godersi in dissolutezze il malacquistato, trattando le loro mogli da cognati, non da mariti ».

A Dante quella tenzonaccia, come il periodo di vita scioperata a cui si ricollegava, dovè restar sempre nell'anima, qual ricordo amarissimo d'indegni trascorsi contro la morale e la religione e contro il decoro dell'arte. Il rimorso fu una delle maggiori ispirazioni del poema sacro, nè occorre qui indagare se fosse proporzionato alle colpe; poichè tali proporzioni, meramente soggettive, le stabilisce la coscienza del colpevole, che quanto è più fina tanto più eccede nel giudizio. Ma anche facendo la tara alle sue esagerazioni, bisogna convenire che per un poeta che aveva cominciato con la *Vita Nuova* e doveva finir col poema sacro, quei più sonetti contro Forese, come forse quell'altro che provocò la rispostaccia di Cecco Angiolieri, come in parte le canzoni pietrose, costituiscono un'aberrazione che noi si gli possiamo perdonare, ma che a lui uomo ed artista doveva rincrescere infinitamente. La morte prematura del povero Forese gli faceva più acuto, di certo, il cruccio d'averlo così malmenato. Della contrizione, onde il poema è pieno, i segni più propriamente concernenti i rapporti con Forese sono lo stupendo episodio nel balzo dei golosi, che tutti sanno benchè non tutti ammirino quanto converrebbe, e, credo io, il singolare modo di metter *Cristo* in rima nel Paradiso.

Nell'episodio (c. XXIII-XXIV) ognuno ha potuto sempre sentire una dolcezza ineffabile di suoni, di sentimenti, di ricordi; pur non sapendosi nulla dei veri rapporti del poeta con Forese. V'è tutta la malinconia di due amici, per diverse ragioni afflitti, che s'incontrano in un mondo migliore. V'è lo sfogo di due conterranei, scontenti della patria loro, che con abbandono confidente si scambiano notizie tristi, giudizii amari, previsioni funeste. V'è il ritorno immediato a una familiarità antica, un affollarsi di reminiscenze domestiche, di cari nomi richiamati alla buona e con tenerezza: *La Nella mia; La vedovella mia che tanto amai; Ma dimmi, se tu sai, dov'è Piccarda; La mia sorella che tra bella e buona Non so qual fosse più...* Vien nominata con disinvoltura Beatrice, che solo per allusioni è accen-

nata a qualche altra anima o dannata o purgante (1). Perfino il nome di Virgilio è proferito senza la solita ritrosia (2). E. cosa non meno insolita, il poeta par non si sazii di chiamar per nome l'amico:

E ravvisai la faccia di Forese...
Forese, da quel dì...
Si lasciò trapassar la santa greggia
Forese...

Il quale poi lo vorrebbe riveder presto lì nei regni della salvazione, e con amoroso desiderio chiede: *Quando fia ch'i' ti riveggia?* (3) ed egli risponde con stanco accoramento:

Non so quant'io mi viva,
Ma già non fia 'l tornar mio tanto tosto
Ch'io non sia col voler prima alla riva;

dove i nove *i*, acuiti i più dall'accento, e due anzi dalla rima, inducono in questo preludio dell'addio una musicalità delicata, come quella che è innanzi, in una ripresa del primo colloquio:

Forese, da quel dì,
Nel qual mutasti mondo a miglior vita,
Cinqu'anni non son corsi infino a qui;

ove le rime tronche, rarissime nel poema (4), danno al ritmo una cadenza molle, e contribuiscono all'intonazione tenera che è già nell'emistichio *Forese da quel dì,* rassomigliante a *Francesca i tuoi martìri, Ciacco il tuo affanno.*

Un solo tratto, patetico esso pure ma pien di mistero, avrebbe potuto dar qualche sospetto anche a un lettore ignaro dei sonetti:

Se ti riduci a mente
Qual fosti meco e quale io teco fui,
Ancor fia grave il memorar presente...

---

(1) Cfr. D'Ancona, *Beatrice*, Pisa 1889.
(2) Cfr. qui sopra a p. 177 sg.
(3) Cfr. qui sopra a p. 188.
(4) Sono 32 in tutto: 12 per *è*, 12 per *ì*, 5 per *ò*, 3 per *ù*.

Ma alla fin fine, nel regno del rimorso e dell'espiazione, codeste parole un po' tragiche parevano abbastanza spiegabili col semplice ricordo di comuni frivolezze giovanili. La scoperta della tenzone tra Dante e Forese ha finito col dare alla ripatriata dei due sulla *montagna bruna* un color bruno e veramente catartico. Scoperta si può proprio dire, dacchè quei velenosi componimenti traversarono i secoli in modo così occulto, talora anche disgiunti, e fra tanta diffidenza nella loro autenticità. Curioso destino che, mentre trovarono facile fiducia apocrife inezie o assurdità, ci sia voluto tanto per rimettere in vista e in credito la tenzone con Forese e la corrispondenza con Giovanni del Virgilio, che son due spiragli di viva luce rispetto all'opera o alla biografia del poeta; come pur tanto ce ne volle per il mirabile trattato sulla Volgare Eloquenza. Oramai le parole indicanti una contrizione così viva e tenace,

Ancor fia grave il memorar presente,

son chiare; e l'episodio apparisce soprattutto una pubblica sconfessione dei sonetti. Ad essi certamente alludono le coperte parole *Qual fosti meco e quale io teco fui*, che, come altrove notammo (1), peccano di ridondanza un po' scipita interpretate come se dicessero: « quali scioperataggini facesti tu insieme con me e quali feci io con te ». Chi nei sonetti era stato svillaneggiato col nomignolo quattro volte ripetuto di *Bicci*, nell'episodio è tre volte chiamato teneramente col suo nome. La sua *faccia fessa* (come pur forse il *cuoio*), già notata qual contrassegno naturale di ghiotte intemperanze, è divenuta la faccia trapunta per soprannaturale consiglio da una fame che più che pena è sollazzo. E due volte torna su quel *faccia* con tenerezza: « E ravvisai la *faccia* di Forese... La *faccia* tua ch'io lagrimai già morta ». La colpa già apposta a Forese, la gola, resta come la sua qualità più spiccata, ma per via *del buon dolor ch'a Dio ne rimarita* non vale più se non a determinare il luogo ove il martirio matura l'eterna salute. Metter lui con Ciacco sarebbe stato una terribile giunta alla derrata dei sonetti. Le altre più sozze colpe rimproverategli, di ladro e forse di cinedo, sono naturalmente soppresse col silenzio, nulla dicendosi circa una possibile sosta nel girone superiore; e dei gironi inferiori, come dell'Antipurga-

(1) Qui sopra a p. 206 n.

torio, accennandosi solo complessivamente com'ei ne fosse presto uscito pei preghi devoti e i sospiri di Nella sua:

Sì tosto m'ha condotto
A ber lo dolce assenzio dei martìri
La Nella mia col suo pianger dirotto.
Con suoi prieghi devoti e con sospiri
Tratto m'ha della costa ove s'aspetta
E liberato m'ha degli altri giri.
Tant'è a Dio più cara e più diletta
La vedovella mia, che tanto amai,
Quanto in bene operare è più soletta;
Chè la Barbagia di Sardigna assai
Nelle femmine sue è più pudica
Che la Barbagia dov'io la lasciai.

Per lei è più che mai insistente ed intera la ritrattazione (1). Qui è atteggiata così delicatamente quale sconsolata vedovella, schiva d'ogni mondano desiderio, sola pudica tra le conterranee, struggentesi pel marito che l'avea tanto amata; laddove la chiusa del terzo sonetto aveva insinuato che Forese la trattasse come un cognato, e tutto il primo sonetto l'aveva rappresentata nella condizione mortificante di donna trascurata dal marito. Che se non v'era stata l'intenzione d'offender lei direttamente, certo è però che il poeta non s'era trattenuto, per offendere il marito, dall'interpretare nel modo più brutalmente profano le angosce e le infermità di lei (2). Per la madre di Forese, madonna Con-

---

(1) Cfr. D'ANCONA, l. c.

(2) Chi udisse tossir la mal fatata
Moglie di Bicci vocato Forese,
Potrebbe dir che la fosse vernata
Ove si fa 'l cristallo in quel paese.
Di mezzo agosto la trovi infreddata;
Or sappi che de' far d'ogni altro mese!
E non le val perchè dorma calzata
Mercè del copertoio ch'ha cortonese.
La tosse, il freddo e l'altra mala voglia
Non le addivien per omor ch'abbia vecchi,
Ma per difetto ch'ella sente al nido.
Piange la madre, ch'ha più d'una doglia,
Dicendo: Lassa, che per fichi secchi
Messa l'avre' in casa il conte Guido!

Cioè: a sentir tossire la sfortunata moglie di Forese, si direbbe avesse passato l'inverno in tal paese ove il ghiaccio si trasforma in cristallo. È infreddata di mezzo agosto, fi-

tessa, e per la figura umiliante di Simon Donati, non v'è riparazione: forse non fu realmente possibile, nè poeticamente v'era la necessità di riabilitare un per uno i personaggi della tenzone. Un bel compenso è la premura per la sorella Piccarda e la collocazione di lei nel Paradiso; e dico non solo il fatto della collocazione, ma lo zelo di farsela qui prenunziare. Il fratello Corso è più che vituperato, e per bocca di Forese stesso; ma in ciò venivano in campo sentimenti di tutt'altra natura, e trovava applicazione un metodo consueto, ossia quel medesimo onde le censure agli Angioini sono sulla bocca di Carlo Martello. Senza dire che con que' vituperii del fratello al fratello si veniva a mettere in rilievo la gran differenza tra i due, si separava bene la loro causa, si diceva chiaro come Dante nel suo inevitabile odio per Corso non coinvolgesse menomamente Forese.

Ciò che importa è che qui nel tutt'insieme l'effusione traboccante di un'amicizia fraterna, che si estende anche a più parenti di Forese, è una parodia alla rovescia, una palinodia sublime, dei tre sonetti quasi burchielleschi. Se Dante sapesse che Forese fosse davvero morto compunto, se tra loro fosse già avvenuta una riconciliazione, se le invettive fossero state prima del matrimonio con Gemma Donati (al Gaspary parve ciò argomentarsi dal non trovarvisi allusione nei sonetti di Forese, ma chi ci assicura ch'ei non tacesse per mero riguardo a una donna del suo casato?), son tutte questioni che non siamo in grado di risolvere e che non hanno vero interesse estetico. Ove il poeta dice *La faccia tua ch'io lagrimai già morta...* può esservi l'attestazione che la morte avesse di subito risvegliati in lui gli antichi sensi amichevoli sopraffatti fin all'ultimo dal rancore, quasi protesta che suoni: « non credere ch'io non t'abbia pianto! ». Ma la protesta può anche credersi rivolta piuttosto ai contemporanei che fossero ignari d'una riconciliazione. Comunque siasi, Forese dal canto suo non era stato parco d'accuse volgari contro Dante, tacciandolo d'essere un vile perdonatore delle offese, d'aver rubato all'ospedale di San Gallo, di la-

---

gùrati negli altri mesi! Nè le giova dormire rincalzata con coperte da paesi di montagna come Cortona. La tosse, il freddo e il resto, non nascono da umori guasti, ma perchè ha il nido deserto. La madre, piena di rammarichi, piange ed esclama: e dir che con piccola dote l'avrei potuta maritare in una casa ricca e nobile!

sciarsi corrompere forse come soprastante a certi lavori stradali, d'esser uno straccione destinato a finire nell'ospedale fondato dai progenitori dei Donati, di vivere alle spalle della sorella Tana e del fratello Francesco non essendo in buoni termini coi parenti Del Bello, di pitoccar aiuti dai Donati pur dicendoli mendichi; ed aveva oltraggiato il padre Alighiero. Di tutto ciò non fa alcuna esplicita ritrattazione, nè sarebbe cosa leggiadra che la facesse! Non solo però si mostra scevro d'ogni rancore, com'è troppo naturale in chi aveva quaggiù rimbeccati gl'insulti e lassù era dedito al pentimento e altresì fu scosso dal vedervisi capitar Dante in anima e corpo, ma con l'accoglienza più che affettuosa mette una pietra sul passato.

Oltre a calmare la coscienza di Dante, ad un onesto fine pratico mirava tutto l'episodio e in ispecie il fare amorevole di Forese: serviva cioè a purgare la fama di Dante dalla macchia che i sonetti di Forese le avessero arrecata, il che potea tornare tanto più utile in quanto l'accusa di baratteria trovava riscontro nell'iniqua sentenza dell'esilio. Il gran cittadino veniva a dire al mondo: quella tenzone fu da ambe le parti uno scherzo di cattivo genere, una follia di gioventù, una stolta ingiustizia reciproca.

Sennonchè a Dante, pur dopo composto il fatto personale con Forese, gli rimaneva da aggiustare i conti con un ben altro personaggio e in più alta sede. Aveva nella tenzone nominato Cristo nel modo che s'è veduto. Si propose di nominarlo in quell'altro modo così schivo, che ha tutta l'aria d'un voto: voto tra religioso e poetico.

A caso vergine, non gli sarebbe parso un profanar Cristo nel poema il dargli compagnia di rime; ma la profanazione ei l'aveva già fatta in gioventù, cacciando quel nome in un sonetto sanguinoso, nominandovelo peggio che invano, anzi per farne strumento sacrilego a un'insinuazione oscena, e in rima con *tristo* e *mal acquisto*. Il suo fallo aveva avuto un non so che di grottesco, quasi come più tardi l'atto di quel frate di San Marco che, quando fu assaltato il convento, ad uno degli assalitori cavò un occhio con un crocifisso. La coscienza di Dante, che per dei nonnulla sentiva amari morsi, non avrà saputo darsi pace d'un fallo tutt'altro che piccolo. S'ei potesse risorgere e

sentire i tanti spropositi che in sei secoli si son detti sul conto suo, un solo forse riuscirebbe gradito al suo cuore: quello di chi sostenne che i sonetti contro Forese non potessero esser opera di lui! Certo indegni di sè gli ebbero a parere, e della sconcia bestemmia dovè sentire il bisogno di fare un'espiazione tutta particolare. L'espiazione riuscì consentanea a quei tempi, a quell' uomo, a quel poema, a quella fede, a quell' arte: arte passata per la trafila della sestina arnaldesca. Tra quel che si potrebbe spigolare dalle *Leys d'amors* basterà citare questa sentenza, benchè non riguardi propriamente la rima: ripetere una parola non è vizio se si fa con intenzione (1).

Con quel *Cristo Cristo Cristo* volle dunque cancellare il *Gioseppo a Cristo*; a quella quasi superstizione metrica s'appigliò per penitenza, *per ammenda*.

---

(1) *Una meteysha dictio retornar non es vicis, can se fay sciennen*: III, 94, e cfr. 102 ecc., ed anche Biadene, *Morfologia del sonetto*, 158 sgg. [Il Parodi, nel suo dotto, fino e accuratissimo lavoro *La rima e i vocaboli in rima della D. C.*, dopo avere accennato al mio articoletto che gli sembra « arguto » continua *(Bullettino*, III, 141-3): « *ma converrà vedere* se nella tecnica del tempo non vi fosse nulla che potesse giustificare codeste sue libertà ». Quindi mette mano a una bella spigolatura di rime fatte colla ripetizione d'una medesima parola, senza che possano spiegarsi come rime equivoche, o il possono solo con stentate sottigliezze. Rifacendosi da Monte Andrea, dall' Angiolieri, dall' *Intelligenza*, da Cino, dal Barberino, viene al Boccaccio (che n'è ben fornito), e giù a Lorenzo de' Medici e all'Ariosto; pegli esempii francesi rimandando a un articolo del Froymond. Or io ringrazio il Parodi dell'aiuto che m'ha dato, e solo confesso di non intendere perchè mai v'abbia apposto il colore di una riserva, ripigliando il discorso con quelle parole avversative « ma converrà vedere... », quasi che non avessi io medesimo detto espressamente che l'artificio usato da Dante era nella tecnica del tempo. Ma (e qui l'avversativa è a suo posto) l'esser allora in uso quell'artificio non vuol punto dire che le poche volte che Dante vi si piegò non vi fosse mosso volta per volta da una ragione particolare, e che una tal ragione non si possa e debba scrutare, ed anche riuscir a trovarla. Qui si tratta di Dante, non già di Monte o nemmen del Boccaccio: di poeti insomma a cui l'espediente si sia potuto presentare come un modo qualunque di uscir d'imbarazzo o come un vezzo insignificante, e che pur del resto ne fecero uso parchissimo. Il divino poeta non vi ricorse mai, per quanto io ricordi, nelle liriche, e molto molto di rado nel poema. Al qual proposito ringrazio il Parodi d'avermi ricordato il mezzo esempio del Purgatorio (XXXIII, 10, 12): *Modicum et non videbitis me, Modicum et vos videbitis me.* Dico mezzo perchè son parole latine, e i due *me* rimano con *piè*; sicchè ci si vede l'opportunità di ribattere la frase evangelica, non il proposito o lo scrupolo che il vocabolo non rimasse con altri. Spero che, chiarito il piccolo malinteso, nato forse dal non aver avuto più sottocchi il mio articolo, il Parodi vi potrà ritrovare meglio che un sospetto arguto, sibbene un segno delle ragioni intime della nobile arte dantesca: un segno non dimostrabile, certo, con prove palpabili, che la materia non comporta, ma pur riconoscibile chiaramente da chiunque in quelle ragioni con circospetta franchezza s'addentri).

NON SOLTANTO LO BELLO STILE TOLSE DA LUI *

Ricamando sulla vecchia storiella che l'*Io dico seguitando* fosse una ripresa dell'Inferno dopo lunga interruzione, il Minich opinò che tal ripresa avvenisse in seguito ai falliti tentativi di pacificazione del Cardinal da Prato (marzo-giugno 1304); e che Dante, accortosi come con lo schema penale tenuto fin lì, cioè dei peccati capitali, in pochi altri canti la prima cantica sarebbe bell'e spedita, escogitasse d'innestarvi abilmente in quel punto un altro sistema penale, l'aristotelico, risparmiandosi così di rifare i primi sette canti. L'ipotesi fu subito combattuta, con ragioni in parte buone, dal Todeschini, e poi da altri; ed anch'io l'ebbi ad oppugnare trattando della *topografia morale*. Pur riconoscendo che la contaminazione dei due schemi dovess'essere stata confortata da ragioni d'arte, le quali il Minich intravide e io m'adoprai a dichiarare, due obiezioni mi parvero soprattutto da fare a quel modo così materiale ed ingenuo di rappresentarsi gl'impacci e gli espedienti di un tanto artefice: l'una, che questi in ogni caso non avrebbe lasciato a noi il modo di toccar con mano il dove e il come ei si pentisse strada facendo e ricorresse ad un ripiego; l'altra, che, essendo l'Inferno un carcere anteriore al cristianesimo e già descritto da poeti pagani che Dante imitava, ben gli s'addiceva sin dalla sua prima concezione uno schema in buona parte paganeggiante. Su questo secondo tema vorrei ora insistere, non col ripetere le osservazioni già svolte altrove, ma con lo svolgere quella che accennai troppo brevemente dicendo: «cosa più che mai pagana e virgiliana è la Città di Dite».

Ricorrere di continuo all'Eneide per meglio intendere la Commedia, par cosa che in ogni tempo e da tutti si sia dovuta fare; pure molti non ricordarono l'Eneide se non una volta tanto in termini generali, e non pochi la ricordarono per dire che un

---

* *Atene e Roma*, I, 15 sgg; a. 1898.

poeta originale come Dante ne tolse solo un certo non so che nel modo d'intender l'arte, ed al più qualche minimo particolare. Alcuni anni sono si riaccese, per esempio, una disputa sul passaggio dantesco dell'Acheronte, e ci fu bisogno d'un valente latinista, Federico Eusebio, perchè la questione ermeneutica fosse pienamente dichiarata e sciolta col risalire al modello latino. Nonostante i parecchi raffronti virgiliani che pur si raggranellerebbero in tutta la secolare letteratura dantesca, da Pietro di Dante e da Benvenuto al Tommaseo e ai più recenti, si può dir che sia ancora da fare tra i due poemi uno stretto confronto perpetuo, che registri così i contatti certi come i più o men probabili o i meramente possibili, così nelle concezioni generali come nei particolari grandi o mediocri o minimi, notando con analisi delicata e discreta le somiglianze e le differenze in tutte le loro sfumature. Qualcun di coloro che trovan gusto a bandire come una verità intera e nuova un principio ove non tutto è nuovo e non tutt'è vero, potrebbe non senza ragione inalberar l'insegna *Dante spiegato con Virgilio*. Ma lasciando i paradossi, chè Dante non si spiega pienamente nè con Virgilio nè con sè stesso nè con san Tommaso e via via, veniamo a Virgilio, in quanto gli abbia suggerito il modo di costruire l'Inferno.

Se prescindiamo dagli Elisii e da quella specie di Purgatorio che costituiscono la parte lieta dell'Inferno virgiliano, dalla quale alcuni elementi furon tratti nella seconda e terza cantica e nel nobile castello del Limbo, com'è articolata la parte tetra dell'Inferno visitato da Enea? Al di qua dell'Acheronte v'è una turba di anime impazienti d'esser tragittate al di là. Questa smania sarà forse l'ultima eco di un più semplice concetto dell'Inferno pagano, secondo cui esso non era che il convegno delle ombre, il naturale loro rifugio per trascinarvi un'ombra della vita anteriore, senz' alcun' idea di premio o di pena (1). Comunque, in Dante la ressa delle anime a Caronte è alla sua volta un'eco della descrizione virgiliana, eco che torna in fondo assurda per un Inferno così esclusivamente e terribilmente punitivo, e che egli deve perciò coonestare con una pre-

(1) Cfr. l'edizione dell'Eneide del prof. Sabbadini, p. XX.

cisa ragione psicologico-teologica (lo sprone della divina giustizia volge la tema in desio); la quale, con un de' soliti artificii, è messa in bocca a Virgilio stesso, spiegante come anima quel che come poeta avea descritto, secondo le sue credenze tradizionali, senza spiegare. Il Caronte dell'Eneide rifiuta il tragitto ai morti non ancora sepolti, che restan lì a vagolare per cent'anni aspettando che Caronte si degni. Or lasciando stare quel che Dante ne ha tratto per la imbarcazione curiosamente capricciosa che delle anime purganti fa l'Angelo alla foce del Tevere, e quel numero tondo ch'egli applica ai dannati come Brunetto che se interrompon la corsa devon giacere *cent'anni*, e il trentuplo di contumacia che devono scontare a piè del Purgatorio i morti in contumacia della Chiesa; è evidente che gli sciaurati danteschi e il loro eterno scorrazzare errabondi sulla triste riviera, rifiuti del vero Inferno, riproducono il concetto pagano degl'insepolti, metamorfosato sotto l'azione del concetto dell'Apocalisse sugli angeli nè caldi nè freddi (1).

Passato l'Acheronte, Enea si trova dinanzi a Cerbero, che di guardiano generale dell'Inferno da Dante fu semplicemente retrocesso a guardiano del terzo cerchio, e, proprio come Caronte, non solo conserva nella Commedia gran parte dei suoi tratti virgiliani, ma v'è ridotto al silenzio dal savio duca in modo assai simile a quello tenuto dalla Sibilla. Al primo entrare nell'Orco, Enea e la *vates* cumana odono voci, vagiti e pianti *infantum*, così come Dante e il *vates* mantovano odono i sospiri d'infanti e di femmine e di viri. Gl'infanti dell'Eneide piangono sol perchè infanti, ma nella Commedia non v'è pianto perchè con le turbe di bimbi vi son quelle degli adulti, nei quali il pianto avrebbe tutt'altro significato; mentre il poeta, a tutte quelle turbe d'innocenti per l'età stessa o per le qualità personali, vuol ascriver soltanto un sospiroso duolo senza martirio, conveniente al lor difetto puramente negativo del non aver il battesimo. Il Limbo dantesco è una costruzione non del tutto armonica, come avvertì anche troppo vivamente il Bartoli, nella quale si confondono il Limbo dei santi padri, il Limbo dei bam-

(1) [E altresì, è più che probabile, dietro il suggerimento d'alcuna leggenda medievale; chè il *Viaggio di san Brandano* parlava d'un' isola, qualificata come il *Paradiso degli uccelli*, ov'eran confinati gli angeli rimasti neutrali fra Dio e Lucifero, che per sei giorni eran angeli e cantavan le lodi di Dio, mentre la domenica divenivano uccelli].

bini ed altro ancora (1); ma è manifesto che al poeta cristiano quadrò molto quell'asilo infantile che l'Eneide pone *in limine primo* dell'Orco. Veramente, codesto sostrato pagano era forse già sotto alla stessa credenza cristiana, e ad ogni modo Dante per attenersi a questa avrebbe posto il Limbo dei pargoli al lembo dell'Inferno pur se l'Eneide, poniamo, fosse giunta a lui monca di quei quattro versi (426-29). Ma resta sempre che in grazia di questi la conformità tra l'Inferno suo e quel del maestro procede senza scosse. Anzi la conformità è qui maggiore che non abbiam detto, perchè pure Virgilio accanto ai pargoli *(hos iuxta)* mette i condannati ingiustamente a morte: vale a dire che già in lui s'ha, se non l'accozzo, la contiguità d'innocenti di età diversa.

Alla troppo fugace e scolorita menzione di cotali adulti s'attaccano con un legame un po' sciatto i tre versi, anch'essi troppo fugaci nè perfettissimamente chiari, su Minosse; ma quel che importa è che questi è il giudice istruttore o il presidente del tribunale, ed esamina *vitas et crimina* delle ombre, donde risulta la loro assegnazione a questa o a quella sede. Qui è fin superfluo avvertire come Dante, nel porre anch'egli Minosse immediatamente lì a giudicare e ad assegnar a ciascun'ombra il posto conveniente, séguiti dunque a tenersi stretto alla falsariga virgiliana. Di qui ricomincia nell'Eneide una classificazione di anime e lor successione topografica: prima di tutto i suicidi innocenti, che rimpiangono il dolce lume; poscia una sparsa campagna, detta del pianto *(lugentes campi)*, dove secreti calli e una circostante selva di mirti celano i morti per crudel tabe d'amore, e dove Didone è ancora tenera con Sicheo, quasi come Francesca, nella schiera ov'è Dido, si stringe a Paolo; finalmente una zona in cui stanno i guerrieri, tra i quali i troiani s'affollano intorno a Enea, i greci ne rifuggono spaventati, e Deifobo gli mostra le sue orrende ferite, come farà poi Manfredi a Dante. Ma a quel punto la Sibilla, con un'esortazione a non perder tempo che arieggia alle tante consimili della Commedia, tronca l'affettuoso colloquio e dice: « questo è il luogo ove la via si biforca, la strada a destra va agli Elisii e passa sotto le mura di Plu-

(1) [Vedasi oggi SCHERILLO *(Bullettino*, VII], nella recensione del libro del BOTTAGISIO].

tone, quella a sinistra è pei tormenti dei tristi e mette all'empio Tartaro ».

Enea, che deve andare solamente agli Elisii, prima passando innanzi alla reggia di Plutone per deporre sulla soglia l'aureo ramoscello a Proserpina e spruzzarsi d'acqua lustrale (cose simili a quelle che farà Dante appena uscito d'Inferno!), non deve entrare nel Tartaro; nè ciò sarebbe lecito a niun giusto. Ma intanto Enea guarda in basso a sinistra (anche qui la sinistra è la mano del male) e lo vede un po' quel Tartaro: circondato di triplice muraglia cerchiata dal Flegetonte, con una porta solidissima, con un'alta torre di ferro, con Tisifone sedutavi a guardia della soglia. Il suono che n'esce, di gemiti, di pianti, di percosse, di ferree catene, muove la curiosità d'Enea, che vorrebbe sapere le colpe e i castighi. La Sibilla, che già visitò il Tartaro, gliene concede una breve descrizione. Il giudice del Tartaro è Radamanto (Dante ha naturalmente concentrato tutto in Minosse, per la ragione che tra poco risulterà chiarissima); appena quel conoscitor delle peccata ha pronunziato la sentenza, Tisifone batte il dannato e chiama le sue sorelle; s'aprono le porte, dentro v'è un'idra dalle cinquanta bocche, e poi il vero Tartaro, profondissimo. Là sono i Titani, e sono altri celebri colpevoli esemplarmente puniti, e i rei tutti delle colpe e vizii imperdonabili.

Orbene, come si fa a non vedere il persistente parallelismo fra la linea virgiliana e la dantesca? Colà tre territorii, dei suicidi, degl'innamorati, dei guerrieri, e poi la voragine del Tartaro; qua i quattro cerchi, degl'innamorati, dei golosi, degli avari e prodighi, degl'iracondi e accidiosi, e poi la voragine di Dite. La fantasia di Virgilio, meno operosa, quei tre territorii non li delinea con netti confini, contentandosi di trapassi indeterminati *(Proxuma deinde tenent loca, Nec procul hinc, Iamque arva tenebant ultima, Hic locus est partis ubi via se findit in ambas);* li concepisce come tutt'una vasta landa, come una mera superficie. E quando finalmente col Tartaro viene allo spazio a tre dimensioni, non sa che accennarne la spropositata profondità, non si prova nemmeno a scompartirlo, lo lascia lì come un immenso caldaione di delinquenti e di pene. Invece la michelangiolesca fantasia dell'Alighieri dà a quei territorii la forma cir-

colare e digradante, ne determina i confini, segna le discese; e, giunta al concentrico Tartaro suo, se lo scompartisce con minuzia maravigliosa. Inoltre, le tre zone virgiliane, dei suicidi, innamorati e guerrieri, non che la zona dei bambini e dei condannati a ingiusta morte, costituiscono la parte piuttosto penosa che penale dell'Inferno, abitata da gente tutta morta anzi tempo, e però degna di compassione, non d'obbrobrio; e solo il Tartaro è veramente punitivo. Questa distinzione è l'ultimo strascico del concetto omerico, per cui il Tartaro è il carcere dei Titani, posto nei più profondi abissi della terra e del mare, e ben diverso dall'Ade, posto soltanto dentro la terra, a dimora semplicemente malinconica dei trapassati. Di poi il Tartaro fu unito all'Ade, e più tardi Tartaro divenne anche sinonimo d'Inferno; ma in senso proprio rimase sempre il carcere dei tormenti, come l'Elisio fu il posto del premio, mentre un'altra parte dei luoghi sotterranei era per quelli la cui vita non fosse meritevole nè di beatitudine nè di punizione: vita mancata, rimasta priva d'un completo svolgimento. S'intende bene, nell'Inferno cristiano questa sezione neutrale diveniva assurda, ed al più poteva, come fece, rannicchiarsi nel Limbo, sicchè i cerchi rispondenti alla triplice landa virgiliana doveva Dante popolarli di veri dannati; ma col concentrare quivi i peccatori di semplice incontinenza, relegando in Dite i peccati di bestialità e malizia, appunto non fece che ricalcare e ridurre a modo suo quel che trovava in Virgilio.

Perchè il Tartaro divenne addirittura *la città di Dite*, ossia, come veramente dice Dante (VIII, 68), *la città che ha nome Dite?* Ovidio non c'entra, chè se egli, forse per il primo, parlò di una *urbs Stygia* (Metam. IV, 437, 440), dai mille aditi e con le porte *undique* aperte, intese con essa tutto insieme l'Inferno, comprendendovi come semplici parti il palazzo di Plutone (438, 444) e il chiuso carcere tartareo (446, 453 sgg). Da Ovidio può Dante essere stato ispirato solo nel dire *città dolente*, sia che dapprima (III, 1) ciò significhi tutto l'Inferno, sia che già prenunzii la città tartarea; la quale è poi infatti così chiamata (IX, 32), oltrechè *città del foco* (X, 22) o *roggia* (XI, 73). Del rimanente, già il contrapposto dell'agostiniana *città di Dio* e della tradizionale *Gerusalemme celeste* sarebbe stato bastevole a suggerirgli quell'espressione generica, come ad altri avea sug-

gerito la *Babilonia infernale*. Comunque, il Tartaro virgiliano gli doveva dar subito l'idea d'una vera città fortificata, soprattutto per il

Moenia lata videt triplici circumdata muro (549).

Inoltre, poco prima (541) è detto che la via a destra *Ditis magni sub moenia tendit*, dove *moenia* non indica che il palazzo di Plutone, cioè l'ovidiano *imi tecta tyranni* (IV, 444) e, se pur non ha valore più generico, il *nigri fera regia Ditis* (438) (1). Sennonchè quel vocabolo *moenia*, che diè sempre da fare ai sinonimisti e anche oggi affatica un po' in singoli testi lessicografi ed interpreti, ma insomma o all'esterna muraglia o al complesso interno della città propriamente suol riferirsi, potè fare al povero latinista fiorentino l'impressione che anche qui implicasse per forza una città (2), sicchè *Ditis* facesse in quel caso da vero nome di città. S'aggiungeva il

Noctes atque dies patet atri ianua Ditis (127),

che, come trascina anche qualche moderno (3) a porre forse troppo assolutamente che '*Dis* sumitur etiam pro ipsis inferis', così a fortiori potè spinger Dante a credere che, non per sola parificazione momentanea e poetica del dio al suo regno, ma per stabile e quasi prosastica accezione, potesse *Dite* prendersi come un vero nome locale (4); sebbene in altri tre luoghi egli stesso l'usi rettamente come nome personale e sinonimo di *Lucifero* (5). Come che sia, egli confuse o fuse insieme i *moenia Ditis*, sotto i quali passava la via destra, e i *moenia* del Tartaro, a cui menava la sinistra. Se nel concetto pagano era naturale che Plu-

---

(1) Cfr. la mia edizione delle Metamorfosi (Napoli, Pierro, 1895) a p. 139-40.

(2) Anche Annibal Caro, si guardi, traduceva: « Questo [sentiero] a man dritta a la *città* ne porta Del gran Plutone ». Come più giù dice *città* il Tartaro.

(3) Cfr. De-Vit nel Lessico e nell'Onomastico.

(4) Insomma, come *moenia Romae* = *urbs Roma*, così *moenia Ditis* = *urbs Dis!* — È istruttiva a questo punto la chiosa del Buti. Avremmo potuto ricordar l'*alta ostia Ditis* delle Georgiche (IV, 467), ma par che Dante non le conoscesse: cfr. SCHERILLO, 475.

(5) Del nome greco *Pluto*, di cui *Dis* è la traduzione latina, si giovò Dante per farne un'altra personalità divina o demonica, che mise a guardia del cerchio degli avari e de' prodighi. Ma su codesta allotropia mitologica e su altri carcerieri infernali non è ora il momento di riprendere il discorso già bene iniziato dal Fauriel.

tone e Proserpina, dèi d'un Inferno largamente inteso, avessero una reggia verso la parte migliore di esso, sulla via elisiaca, e ivi convivessero patriarcalmente in vera corte, fu altrettanto naturale che Dante levasse loro la reggia e li cacciasse nel Tartaro, mettendoveli a stare in cristiano divorzio: l'uno, *l'imperator del doloroso regno,* il *rex inferni* (1), nel fondo dell'ultimo cerchio; l'altra, *la regina dell'eterno pianto*, a reggere più direttamente il primo dei cerchi di Dite.

Viceversa, cava Dante di dentro il Tartaro il Flegias *miserrimus,* che a tutte le ombre additava, per verità non si capisce con che frutto, il proprio esempio gridando 'Discite iustitiam moniti et non temnere divos', sì da arieggiare alla lontana il geremiaco esordio di maestro Adamo sulla *miseria* sua. Lo cava di laggiù e ne fa il custode dello Stige; il quale è alla città di Dite quel che il Flegetonte virgiliano è al Tartaro (2). Entro Dite, e coi piedi sul suo fondo ghiacciato, stanno i Giganti, così come nel Tartaro virgiliano *fundo volvuntur in imo* i Titani. La parificazione tra i Giganti e i Titani era già avvenuta nella poesia classica; e nulla è più caratteristico della pagana origine della città di Dite che questo suo esser rimasta la propria sede dei Giganti, e che i Giganti danteschi sian tutti della mitologia pagana, salvo il biblico Nembrotte e Lucifero biblico sol per metà, e che nel tratteggiarli il poeta si sia abbandonato a un quasi spensierato esercizio di pretta poesia classica (3). Il virgiliano Salmoneo, fulminato da Giove perchè aveva voluto imitarne la folgore, ha riscontro nel Capaneo dantesco, fulminato per l'empia sua sfida a Giove: episodio tratto da Stazio, con aggiuntovi un particolare, la ressa nella fucina di Vulcano, desunto da un tutt'altro luogo dell'Eneide (VIII, 439-43). Vero è, nell'enumerazione, o meglio nella scarna e scialba e scucita esemplificazione delle varie categorie di delinquenti anonimi (608-613, 621-24), come nella esemplificazione, ancor più magra, delle pene che non sono *ad personam* (616 sg) qual è invece quella di Tizio o d'altri (595-607), il poema latino è rispetto all'italiano quasi una brocca d'acqua torbida ad un lim-

(1) Cfr. *Stygio regi* in En. VI, 252.

(2) [Sulle differenze tra i fiumi dell'Eneide e della Commedia cfr. SCHERILLO, *Capaneo e il Veglio di Creta*, nella *Flegrea* del 20 marzo 1906].

(3) Cfr. a questo proposito le osservazioni dello Scherillo, *Alcuni cap.* ecc., 420 sgg.

pido fiume. Per giunta, il testo è sin lacunoso in qualche luogo (601-2) e certamente di quelli che a Virgilio più dovè cuocere di non aver potuti limare. Ma, anche l'avesse potuto limare, le proporzioni tra questo speciale assunto e l'intero poema non gli avrebbero consentito di andar molto più oltre dei suoi sommarii accenni di delitti e di pene, non messe in dantesca connessione queste con quelli, e delle sue proteste d'impotenza ad enumerare tanta varietà di cose (614-15, 625-7). La pena indicata con le parole *saxum ingens volvunt alii* nemmen la lasciò Dante nel Tartaro suo, bensì la trasferì al terzo cerchio; come in questo anticipò i colpevoli indicati coi versi

> Aut qui divitiis soli incubuere repertis
> Nec partem posuere suis, *quae maxima turba est* (610 sg),

sfruttando pure quest'ultima insinuazione:

> Qui vid'io gente più ch'altrove *troppa* (VII, 25).

Così, traspose nel secondo cerchio gli *ob adulterium caesi*. Tuttavia, pei tre cerchi della violenza, della frode e del tradimento, un qualche accenno già gli forniva il Tartaro virgiliano coi fratricidi *(quibus invisi fratres)* e i parricidi o quasi *(pulsatusve parens)*, con la frode *(fraus innexa clienti)*, coi traditori della patria *(Vendidit hic auro patriam dominumque potentem Imposuit)*, coi barattieri *(fixit leges pretio atque refixit)*. Ma codeste son quisquilie, benchè nemmen esse prive di significato, e quel che veramente importa è la conformità nel concetto sostanziale di questo Inferno dell'Inferno, che in Virgilio è uno scolatoio di peccatori che vien dopo lo spazio occupato da semplici sventurati, e in Dante è lo scolatoio dei grossi peccatori che vien dopo i cerchi occupati da semplici incontinenti.

E nella disposizione materiale dei due luoghi e nella loro custodia e nelle impressioni che destano, quante conformità o intere o approssimative, e, che torna lo stesso, quante disformità antitetiche, suggerite dal bisogno o dal gusto di correggere! Entrambe le città son fortificate, entrambe hanno un'alta torre *(stat ferrea turris ad auras)*, benchè in Dante se n'aggiunga pur una esterna. A lui le mura *parea che ferro fosse,*

come *ferrea* è la *turris* e di metallo durissimo *(solido adamante)* la porta e le colonne. Contro quella chiusura nulla potrebbero, non che gli uomini, gli dèi stessi *(ipsi caelicolae);* ma per il vero Iddio (ecco la correzione!) è tutt'altro: un angelo mandato da Lui basta ad aprirla disdegnosamente con una verghetta, senz'alcuno sforzo (IX, 88-90). Tisifone cruenta guarda dì e notte dalla torre il vestibolo del Tartaro (555 sg), e appena un dannato deve entrare lo flagella e lo minaccia con le serpi che ha nella sinistra, e *vocat agmina saeva sororum* (570-72). E sulla torre di Dite comparisce di sangue tinta e anguicrinita la stessa Tisifone, non appena si minaccia la visita importuna di Dante. Comparisce con le due sorelle ai fianchi (1). delle quali i nomi egli aveva se non altro da altri luoghi dell'Eneide; come dall'Ovidio maggiore (IV, 604 sgg; V, 177 sgg) trasse il tipo e il nome di *Medusa* e l'omonimia di questa col *Gorgone* (IV, 699) (2).

Intanto *un duolo* annunzia agli orecchi di Dante l'appressarsi della Città (VIII, 65), come ad Enea avviene del Tartaro: *hinc exaudiri gemitus...* (557-9). A Enea non è permesso di passare lo *sceleratum limen* (la *sedes scelerata* di Ovidio, 456), e ciò non fu senza efficacia suggestiva sugli ostacoli che Dante immaginò di frapporsi al suo ingresso in Dite. Questi furono cristianamente superati; ma nella estrema ripugnanza, non del tutto spiegabile in sè medesima, dell'Inferno cristiano a ricever la visita d'un uomo vivo, ci si vede chiaro lo strascico del concetto pagano, e ne fan fede le Furie quando, inferocite della pretesa di Dante, esclamano

Mal non vengiammo in Teseo l'assalto (IX, 54).

La Sibilla conosceva il Tartaro, perchè Ecate quando la prepose all'Averno la menò laggiù: *ipsa poenas docuit perque omnia*

---

(1) Tisifone anche in Ovidio (IV, 474, 481) è la sola nominata, ma ha seco le sorelle (451-6, 473).

(2) A nulla gli potevano giovare di per sè le *Gorgones* che fra altri vani mostri Enea trova nel vestibolo dell'Inferno (VI, 289). Al più le nozioni ovidiane gli erano confermate da Servio e da altri, e una spinta gli potè pur venire dal *Gorgoneis Alecto infecta venenis* dell'Eneide (VII, 341). Però la viva impressione poetica, e quindi il pensiero di giovarsi di Medusa per aumentare il terrore della scena, gli venne di certo, ancor più che la pretta cognizione mitologica, dalle Metamorfosi.

duxit; e così Virgilio conosce Dite per esservi stato altra volta, a sostituire o prendere uno spirto del cerchio di Giuda richiamato temporaneamente in vita dalla maga Erittone. Dopo la porta del Tartaro v'è prima uno spazio dove ha sede l'Idra, e poi viene il Tartaro propriamente detto, *tum Tartarus ipse;* e così entro la muraglia o fortezza di Dite v'è prima una grande campagna seminata di avelli, e poi nel mezzo, in posizione cioè più geometricamente determinata, c'è il baratro dei tre ultimi cerchi. Questo nome *baràtro* (XI, 69) è pur dall'Eneide (VIII, 245), dove però significa tutto l'Inferno. L'Eneide, al solito, non definisce l'ampiezza dello spazio che intercede fra la porta e la voragine tartarea; ma Dante lettore potè immaginarlo abbastanza ampio, Dante imitatore lo fece grande quanto gli piacque, bastandogli la partizione virgiliana per accomodarla ai suoi fini. E chi sa se è proprio un caso che l'*idra* dell'eresia, peccato così multiforme, così facile a ripullulare, punito qui nei tanti *avelli* dalla bocca *scoperchiata*, si trovi in quel sesto cerchio che corrisponde giusto alla zona ove ha sede l'Idra:

> Quinquaginta *atris* immanis *hiatibus* Hydra
> Saevior intus habet sedem.

Certo però che gli eretici sono bensì dentro Dite ma staccati dal baratro dei tre ultimi cerchietti e non entrano nelle spiegazioni del canto XI, appunto come l'Idra sta dentro la città tartarea ma fuori del vero Tartaro.

Insomma, sotto la topografia materiale e sotto quella morale dell'Inferno dantesco ci s'intravedono le linee dell'una e dell'altra topografia dell'Inferno virgiliano. Non insistiamo per oggi sulle tante altre reminiscenze dell'Eneide in Dante, studio pieno d'attrattiva e di novità anche dove è stato già fatto o incoato. Scriveva il Landino: « Non senza cagione il nostro poeta si propone per guida e duce Virgilio, perchè quello va imitando per ogni parte, benchè sì copertamente che pochi se ne accorgono ». Ma, bisogna pur dirlo, non tanto il poeta fu coperto imitatore, quanto paiono aver gli occhi velati i più degl'interpreti. Qui ci basti concludere come la tesi del Minich fosse una di quelle escogitazioni avventate non men che miopi, le quali ingombrano continuamente il campo della critica dantesca con problemi mal posti e peggio risoluti. Si pongono i problemi come sciarade, si vo-

gliono sciogliere più o meno astrattamente con qualche bel ritrovato. Si vuol addentrarsi nel mondo del poema, senza aver l'occhio al mondo del poeta: alle sue letture predilette, alle dottrine dei suoi maestri, alle fantasie dei suoi autori, le quali furono come la materia greggia rilavorata dalla fantasia sua. Le stesse Visioni medievali, mi manca qui lo spazio per mostrarlo, riecheggiarono, per quanto rozzamente, l'Eneide, assai più che non si creda o che a primo aspetto non paia; e appunto distinsero quasi sempre nell'Inferno una speciale cavità più tremenda e inaccessibile, che in sostanza è sempre l'antico Tartaro. Il divino poeta, che dai poveri precursori si distingue soprattutto per esser risalito alla fonte classica, per aver preso l'Eneide a guida della sua composizione, e principalmente perciò finse di prendere l'ombra dell'autor di quella a guida dell'immaginario viaggio suo, si sarebbe dall'Eneide dilungato più di quei precursori se non avesse mantenuto il Tartaro. L'innesto dunque dello schema pagano, poeticamente virgiliano e dottrinalmente aristotelico, dovette essere un de' più saldi e più congeniti tratti del primiero abbozzo della prima cantica.

POSCRITTA

Mi venivo raccogliendo le prove della curiosa discrepanza onde i dantisti, dal s. XIV ai nostri giorni, accennarono ai rapporti fra l'Eneide e la Commedia; ma è meglio non perdersi qui in tali curiosità. Mi basti ricordare che, per esempio, il Bartoli scriveva (VI, I, 166): «...l'Inferno Dantesco non ha nulla di comune coll'Inferno Virgiliano. Il nostro Poeta fa astrazione completa da quello che Virgilio ha scritto, sebbene alluda ad Enea, e sebbene faccia dire a Virgilio ch'egli è stato un'altra volta all'Inferno». Mentre il Rajna, nella sua eccellente conferenza sulla genesi della Commedia (1), disse: «Virgilio ci darà di una discesa di Enea all'Averno una descrizione, che, grazie alla vitalità somma del poema in cui era contenuta, eserciterà un'azione efficacissima anche per tutto il medioevo... Siamo pur sicuri ch'egli [Dante] non ricalcherà le orme di chicchessia. Perfino al cospetto di Virgilio..., che, a motivo anzitutto della discesa di Enea all'Averno, sceglie a guida attraverso alle due regioni delle pene, non si riduce nient'affatto a diventare servile. Egli ha certo la rappresentazione sua incomparabilmente più fissa nella memoria d'ogni altra, l'imita talvolta in qualche particolare, ma serba piena ed intera la propria libertà... Certo Caronte, Minosse, Cerbero, le Arpie, vengono da Virgilio; sono di origine virgiliana, o pagana in genere, sebbene subiscano una trasformazione profonda, e la palude Stigia, e la città di Dite, e Lete, e altre cose assai, troppo patenti e note perchè sia lecito insistercì». Le quali parole son come un'anticipata sintesi, benchè non del tutto sufficiente, delle mie analisi. Ecco dunque che in men d'un decennio, e presso una medesima scuola, si passava dalle recise negazioni d'un maestro alle discrete affermazioni d'un altro. Nè, se deve farsene merito al Rajna, è mio proposito di far risaltare una colpa nel Bartoli; il quale certamente si sarebbe espresso in altra maniera se nella letteratura dantesca vi fosse stato, come pare incredibile che non vi sia stato, un tradizionale capitolo sull'argomento.

La stranezza dell'omissione, se per certi rispetti è maggiore nella critica italiana, torna per altri più notevole nella critica stra-

---

(1) Nella collezione intitolata *La vita italiana nel Trecento*. Cfr. a p. 244, 252, 262.

niera; dove a tacer dell'abitudine, che v'è piu inveterata, del frugare in ogni angolo, sembra che dovrebb'esser più facile il sentir Virgilio in Dante, per la semplice ragione che il dotto straniero suol conoscere Virgilio prima di Dante. Difatto un'eccezione almeno v'è, come ricavo da una notizia comunicatami dal Rajna (1). Il dotto scandinavo A. LYSANDER pubblicò nel 1845, per la sua laurea, la tesi *Virgilius imiterad i Dantes Commedia*. Sarei vago di leggere in lingua a me meglio nota che cosa snocciolasse il nordico confratello, ma non oso scomodare gli amici danesi e scandinavi, tanto più che un Italiano che lavori sulle fonti può fino a un certo segno non occuparsi di tali remoti saggi giovanili.

Per un fortunato caso ebbi invece a far piena conoscenza del volume *V. e D., confronti critici tra l'E. e la D. C. ad uso dei ginnasii superiori e dei licei*. Fu pubblicato a Terranova di Sicilia il 1896, da GIUSEPPE CAVARRETTA, insegnante in quella Scuola tecnica. Sarebbe indiscreto insistere sulle mende di sostanza e di forma, sul disordine, sulla poco felice impostatura della trattazione: l'autore si ferma alle controversie d'un secolo fa sull'originalità di Dante, e presume che solo da Virgilio egli abbia potuto imitare. Naturalmente, parecchie delle sue osservazioni si riscontrano più o meno con le mie, e altre si riscontrerebbero con quelle che io avrei fatte se non mi fossi deliberatamente ristretto a ciò che mettesse in luce le analogie schematiche tra i due Inferni. Altri suoi confronti sono ovvii, o molto secondarii, o molto discutibili. Insomma ho avuto più da ammirare gli sforzi e il naturale acume del Cavarretta, che non da spremer nuovo succo dalle troppe sue pagine. A che pure mi proverò, o sarà bene che altri si provi, se si aggiungerà al mio precedente saggio un secondo in cui si rifrughino tutte le rimanenti conformità tra i due poemi, notando le dissomiglianze nella somiglianza e viceversa.

Appena il mio articolo comparve, il PASCOLI, nel *Marzocco* del 6 marzo 1898, si rammaricò del mio accenno a quei che vogliono risolvere i problemi danteschi come sciarade. Gli parve che io alludessi a lui, o che potesse così parere, o che ad ogni modo gli giovasse domandarsi se il rimprovero non se lo dovesse egli medesimo applicare a sè. Alle sue parole così amabilmente schiette rispondo con pari schiettezza quattro cose: che le aspre allusioni mi ripugnano, sicchè al più vi ricorrerei se dovendo per forza rimbeccare una sgarbatezza altrui, anzichè secondo il solito lasciarla cadere, mi sembrasse meno acre alludere che nominare; che un collega

(1) Che poi ne ha fatto un piccol cenno nel *Bullettino*, VI, 7.

così gentile come il Pascoli farebbe passar la voglia d'essere scortese pure a chi ci avesse una grande inclinazione; che nello scrivere le frasi che gli dispiacquero non pensavo a nessuno in particolare, cosa naturalissima ove si consideri il numero infinito dei dantisti antichi e nuovi caduti nella colpa da me deplorata; che finalmente la *Minerva oscura* non l'avevo letta allora nè ancor l'ho mai vista neppur oggi che scrivo, il 16 gennaio 1900. Mi riserbo di leggerla quando fra poco rifarò il capitolo sulla *Topografia morale*. Del rimanente il Pascóli stesso diceva d'ignorare se il suo libro fosse peranco uscito dalle mani dell' editore ; ed io non solevo leggere il periodico ov'egli ne aveva già inseriti molti brani. Non dubiti dunque l'egregio scrittore, e metta tra le cose impossibili che io manifesti il mio dissenso da lui altrimenti che o con un riguardoso silenzio o con una franca contradizione. Se poi avverrà che, nel condannare in termini generali un'idea o un metodo che mi paian fallaci, io venga a ferire con altri anche lui, sarà una di quelle necessità che nè a me nè ad altri é dato schivare, e che si conciliano perfettamente con la molta voglia che s'avrebbe di consentire e con la nessuna voglia di censurare. L'amor di Dante ci unisca pur quando la maniera dell'interpretarlo ci divida. La malignità letteraria è sempre una sconcezza, ma a proposito di Dante è un sacrilegio.

Quanto alla questione del metodo, di gran cuore consento che la materia dantesca si può attaccare ne' più varii modi, e quindi anche incominciando dal fissare direttamente le ragioni intrinseche dello schema penale del poema, per poi risalire solo più tardi alle sue fonti, che pare sia il metódo preferito dal Pascoli. Per me non ho una preferenza sistematica, e incomincio di dove volta per volta mi riesce più facile. Siccome però tengo col Fauriel e con altri, che le fonti e le tradizioni abbiano talora condotto il poeta a fare certe combinazioni e costruzioni che in astratto non sono perfettamente logiche nè armoniche, così mi sembra che il partire dalle fonti spesso ci agevoli il renderci conto di quelle dissonanze.

Un'amabile giunterella mi offerse V. Capetti (nel periodico *La nostra scuola,* a. I, n. 11, p. 255 sg ; e cfr. 12, 273 sgg.); parte ricamando sulle mie osservazioni, parte estendendo le sue ad alcuni tratti delle altre due cantiche. Di queste mi compiaccio, mentre devo avvertire che esse eccedono i confini che io m'imposi. I ricami poi li posso accettare quasi interamente, e qualche lieve discrepanza tra noi è forse più apparente che reale. Ammetto che l'arbitrio dell'angelo navicellaio alla foce del Tevere si giustifichi come un primo mezzo d'espiazione per le anime destinate al Purgatorio, ma dubito molto che Dante avrebbe mai escogitato spon-

taneamente codesto mezzo, se il *Nunc hos nunc accipit illos* di Caronte non lo avesse tentato, e se l'espediente non gli fosse venuto in taglio per mettere lì in iscena Casella morto da più tempo. Utile accenno mi sembra quello del Capetti ove paragona il Teseo virgiliano, seduto su una pietra infocata, ai violenti che giacciono o seggono sotto la pioggia di fuoco nel settimo cerchio. Sennonchè Virgilio non dice che la pietra su cui l'infelice *sedet aeternumque sedebit* sia infocata, nè so donde avrebbe potuto Dante attingere la cosa (da Servio no); e ciò attenua di molto l'efficacia del paragone.

Concluderò con un'osservazione generale. Il medio evo fu l'età dell'oro dei travisamenti e travestimenti. Anche dove il travestimento non era reso necessario dalle mutate credenze religiose, anche trattandosi di materia storica e meramente umana, la tendenza era a metter l'antico in foggia moderna. Dante, col travestire a suo modo l'Inferno virgiliano, avrebbe fatta opera confacentissima allo spirito de' tempi suoi, pur se la fede mutata e un'alta consapevolezza del proprio tema e delle proprie forze non lo avessero condotto a fare uso liberissimo del poema pagano. Ma in fondo in fondo il poema suo non è che uno dei tanti travestimenti, riuscito unico nel suo genere per la grandezza dell'ingegno che lo fece.

LA TOPOGRAFIA MORALE DELL'INFERNO *

È una questione delle più dibattute quella che riguarda la distribuzione dei peccati nei nove cerchi dell'Inferno: dibattuta ora per qualche singolo cerchio, ora per tutto l'insieme; da chi di proposito, da chi di sbieco; o con istudio accurato dei fonti ai quali il poeta dovè attingere, o per considerazioni limitate alle sue sole parole. I diversi pericoli, a cui i varii studiosi possono andar incontro, sono: o di filosofare a modo proprio sui peccati, quasi che il nostro assunto non sia limitato a scrutare il pensiero soggettivo di Dante, e questo debba per forza essere sempre il più giusto anche in astratto, e si possa scrutarlo senza conoscere la speculazione etica e teologica del medio evo; ovvero di affidarsi tanto a quella speculazione, o in specie a qualche suo luminare, da voler a qualunque costo

---

* Con questo titolo, che sembra aver fatto fortuna, scrissi un articolo nella *N. Antologia* del 15 settembre 1894. Ve ne surrogo qui uno nuovo, ove molte delle mie osservazioni ricompaiono, o testualmente, o in tono più risoluto o più riservato, e talune idee importano un'aggiunta più o men sostanziale, o un vero e proprio pentimento. Il mio discorso fu suscitato da un sagace articoletto del FRACCAROLI *(Il cerchio degli eresiarchi*, nella *Biblioteca d. sc. ital.*, a. VI), come una mia pagina anteriore *(N. A.* del 1° aprile '88, 528-9) dal notevolissimo capitolo del COLAGROSSO *(Altre questioni letterarie*, Napoli 1888); sicchè non era che un'attenta improvvisazione. Questa, inoltre, riaccese la disputa, dando luogo a risposte polemiche o a nuove trattazioni teoriche; delle quali ho dovuto tener conto, dove per ribatterle, dove per accoglierle, ora tacitamente, ora in modo esplicito. Una rassegna di tutti gli scritti posteriori al mio non posso farla nemmeno qui in nota, e dovrò contentarmi di pochi cenni. — Vi fu del buono nell'articolo di ERCOLE SACCHI (nella *Nuova Rassegna* del 15 dic. '94), ove però m' erano inculcate parecchie cose che io stesso avevo dette, ed altre che io non vorrei mai dire. P. es. che i sette *P* sieno incisi anche alle ombre, non risulta: Stazio è il solo che sotto gli occhi di Dante muti cerchio, e non gli è cancellato nulla (XXII, 3). E quanto alla sosta delle anime in ciascuna cornice, il S. non ha badato che Stazio ha passato più secoli nelle cornici anteriori a quella dell'avarizia, ma, appena scarcerato da questa, sfila per le altre senza sostarvi. — Una lezione quasi in tutto assai giusta mi diede L. FILOMUSI-GUELFI *(Giornale dantesco*, II, 446). Egli avrebbe potuto essere un po' meno accipigliato verso un suo antico maestro, ma forse gli era spiaciuto che io non avessi aderito abbastanza alle indagini sue (ibid. I, 341 sgg, 429 sgg; e cfr. gli anteriori suoi scritti ivi richiamati). Ora le ho prese a considerar di proposito, e non senza frutto. Confesso però che il loro

conformarvi il pensiero di Dante, come s'ei non avesse la sua libertà di pensatore, nè quella, che qui non meno importa, di poeta. Non s'avrebbe poi a spinger la curiosità più oltre di quanto è necessario per intender la macchina del poema, o troppo più là di quanto l'autore dice o lascia scorgere, chè non si tratta d'una realità storica o naturale, o d'una intrinseca nostra ricerca d'idee morali, ma d'un sistema personale e d'un meccanismo poetico. Di più, per quanto la materia possa parer gelosa, così da doverci guardare di ascrivere all'autore concetti eterodossi o che avesser odore d'eterodossia, bisogna ben informarsi in che limiti l'ortodossia si contenesse, non già porre vincoli immaginarii od anacronistici allo scrittore di sei secoli fa, creando a noi problemi insussistenti e insolubili.

Io non voglio qui rifar la storia, che pur riuscirebbe interessante e istruttiva, di tutte le controversie antiche e nuove su questo capitolo d'esegesi dantesca. Baderò soltanto a metter in sodo i fatti, a porre bene le questioni, a circoscrivere nettamente i dubbii, ad ascoltare i suggerimenti del senso comune illuminato da una bastevole notizia dei dettami etici e teologici d'allora. Schiveremo di far della teologia ad orecchio o vice-

---

maggior merito mi sembra l'aver mirato direttamente alle dottrine tomistiche, più che di solito non si facesse; ma con troppi preconcetti, e per sottilizzarvi fuor di misura. — Il capitolo *The classification of sins in the Inferno and Purgatorio*, negli *Studies in Dante* di E. Moore (II, p. 152-208), contiene pregevoli ragguagli storici sulla dottrina dei sette vizii capitali, a proposito del Purgatorio; e anche nella parte concernente l'Inferno ha parecchie notizie utili e osservazioni o buone o suggestive. Però, a tacer delle molte cose che un lettore italiano trova ovvie per sè, la trattazione del soggetto non è così compiuta come la forma schematica del discorso farebbe credere, e dà spesso in opinioni che a me paiono più o meno fallaci e in argomentazioni monche o come che sia imperfette. - Ed ho finalmente letta aprile 1900) la *Minerva Oscura* del Pascoli. Poichè il mio giudizio sul libro è quasi interamente conforme a quello che ne hanno recato nei loro notevoli articoli il Del Noce (*Bullettino*, V, 49 sgg), il Luiso (*Rivista bibliografica italiana* del 10 e 25 giugno 1898, Pistoia), il Parodi (*Rassegna bibliograf. d. lett. ital.*, VIII, 23 sgg), e in molta parte sottoscriverei anche le gravi obiezioni del Fraccaroli (*Giorn. stor.*, XXXIII, 364 sgg); ad essi mi riferisco, e in tutta la mia discussione non terrò mai d'occhio le idee del Pascoli. È un sistema affatto personale il suo, il quale tanto si apparta non solo da quello che a me sembra il vero, ma dal campo stesso in cui tutti gli altri disputano, che non avrei potuto obiettare contro di lui senza uscire ogni momento di carreggiata. — Mi duole di non aver qui spazio per ricordare quanti o prima o dopo di me si sono occupati dell'argomento, o per anticipare i dovuti encomii agli scritti che avrò occasione di venir ricordando nel testo. Ma non posso omettere di riferirmi subito al bel lavoro dello Scherillo, *I giganti nella Commedia*, riprodotto nel suo volume, perchè oltre all'esservi genialmente trattato uno dei problemi più scabrosi, al quale il titolo allude, in effetto raccolse molta luce su tutta la materia.

versa d'infatuarci delle sottigliezze teologiche sin a perder di vista il poema; e scarteremo tacitamente o con sobria argomentazione tutte le vane astruserie, le sofisticherie, le storture, i paradossi.

I.

L'Antinferno e il Limbo possiam lasciarli fuori del conto, chè non fan parte dell'Inferno propriamente criminale, e già nel precedente saggio ne accennammo la fonte virgiliana e gli addentellati cristiani. Nè occorre richiamar gli appunti, più o meno giusti, che furono fatti alle due concezioni, poichè qui ci basta che esse sono chiarissime. Ne avrebbero intorbidata la prima quei che gabellaron per accidiosi gli « sciaurati che mai non fur vivi ». Teologicamente l'accidia è ben più che ignavia, sebbene questa sia una delle derivazioni di quella, la derivazione più veniale, e usualmente per accidia s'intenda ignavia. Nè gli *sciaurati* son dal poeta definiti ignavi o concepiti come tali, ma piuttosto si potrebbe dire come egoisti. Che se *una* delle *parecchie* loro sofferenze somiglia molto all'*unica* degli accidiosi del Purgatorio, ciò non basta ad equipararli, tanto più che la somiglianza è un po' minore che non paia: quello delle anime purganti è un semplice correre, mentre la corsa degli sciaurati è dietro ad una insegna, e il caratteristico della loro condotta presente è soprattutto nell'aver finalmente un'insegna. È colpa di Dante se la sua costruzione ha un non so che di equivoco, di sottile e di contradittorio; ma sarebbe colpa nostra se ce ne lasciassimo fuorviare. Il vero è che l'accidia è uno dei vizii capitali, e non dei minori, e così è considerata nel Purgatorio; ond'è assurdo supporre che Dante potesse metterla fuor del vero Inferno. Ancorchè non la trovassimo patentemente nello Stige, ancorchè l'accidia pure, come la superbia e l'invidia, la dovessimo andar cercando colla lanterna di Diogene, sarebbe sempre assurdo il cercarla al di qua del Limbo.

Quanto al Limbo stesso, sia lecito dirlo di passata, ha ragione il Filomusi (1) che nel nobile castello non vi devon essere sospiri; giacchè i suoi abitanti han sembianza nè trista nè

(1) Cfr. pure ANTOGNONI, *Saggio di studj s. l. Com.*, Livorno 1893, 40 sgg.

lieta, parlan rado con voci soavi, e l'aura sua è queta. Salvo l'Andreoli, i chiosatori frantendono gli ultimi due versi del c. IV come se anticipassero in tutto o in parte la descrizione del secondo cerchio; mentre l'*aura che trema*, richiamante i «sospiri Che l'aura eterna facevan tremare», ed il *non è che luca*, contrapponentesi al «lume Ch'emisperio di tenebre vincia», non possono riferirsi se non al resto del Limbo, nè indicar altro se non il doppio privilegio del castello, d'esser luminoso e senza tremito di sospiri. Privilegio un po' curioso, e degno dello studio che n'è stato fatto (1); come un po' curioso è pure che Virgilio dissimuli il privilegio a Sordello, quando gli dice (28 sgg):

Luogo è laggiù non tristo da martìri
Ma di *tenebre* solo, ove i lamenti
Non suonan come guai ma son *sospiri*.
Quivi sto io co' parvoli innocenti...
Quivi sto io con quei che le tre sante
Virtù non si vestiro e, senza vizio,
Conobber l'altre e seguir tutte quante.

Forse ha ragione, entro certi limiti, chi immagina che Virgilio, trovandosi nel Purgatorio fra gente avviata alla beatitudine, senta più vivo l'accoramento d'esser relegato nel Limbo, e quindi sia in vena di rappresentare con più neri colori lo stato suo (2).

S'avverta altresì la corrispondenza, non esclusivamente topografica, tra gli sciaurati scorrazzanti al di qua dell'Acheronte e i contumaci aggirantisi sul lido del Purgatorio, tra i sospesi del Limbo e i tardi pentiti dell'Antipurgatorio, benchè la stessa rispondenza topografica sia attenuata da tre cose: il non frapporsi alcun'acqua tra i contumaci e i tardi pentiti, mentre l'Acheronte divide gli sciaurati dai sospesi; il trovarsi la porta dell'Inferno prima degli stessi sciaurati e il Limbo già dentro il vero Inferno, mentre la porta del Purgatorio vien dopo la duplice zona dei contumaci e dei tardi pentiti; e finalmente l'essere la duplice zona infernale seguita dal peccato più lieve, la lussuria, mentre quella del Purgatorio è seguita dal più

(1) Cfr. nel *Bullettino* (VII) la recensione dello Scherillo al volume del Bottagisio sul Limbo.

(2) Cfr. G. Barone, *Il dolore di Virgilio*, Roma 1898, p. 49.

grave, la superbia, stantechè l'Inferno comincia dall'alto e il Purgatorio dal basso.

II.

Ma in entrambi i regni, guardati che siano dall'alto, i peccati sono in ordine digradante, incominciando dal più lieve, e per tre cerchi la conformità è perfetta: lussuria, gola, avarizia (1). Poi la conformità continua, ma un po' attenuata o perfin turbata; chè nel Purgatorio viene la cornice dell'accidia e sotto ad essa la cornice dell'ira, laddove nell'Inferno si hanno nello stesso cerchio quinto entrambi questi peccati, e l'accidia vi sta sotto l'ira. Ed è accidia senz'alcun dubbio. Che sia una sottospartizione dell'ira, cioè ira repressa, ovvero l'invidia, o altro, son supposizioni forzate, che non istanno nè in cielo nè in terra e, quel che qui è peggio, neppur sotto terra. Non si può immaginare una designazione più piena, più esplicita, più distintiva, di quella che Virgilio fa dicendo:

. . . . . Figlio, or vedi
L'anime di color cui vinse l'ira;
Ed *anche* vo' che tu per certo credi
Che sotto l'acqua ha *gente* che sospira,
E fanno pullular quest'acqua al summo,
Come l'occhio ti dice u' che s'aggira.
Fitti nel limo dicon: *tristi* fummo
Nell'aer dolce che dal sol s'allegra,
Portando dentro *accidïoso* fummo;
Or ci *attristiam* nella belletta negra.
Quest'inno si gorgoglian nella strozza,
Chè dir nol posson con parola integra.

Cioè: « quei che tu vedi sono gl'*irosi*, ma sotto c'è altra gente, di cui tu non vedi se non l'effetto dei loro sospiri, e che sono gli accidiosi, tristi già alla luce del sole ed ora per contrappasso attristantisi nel fango ove sono fitti ». Nelle varie classificazioni, sulle quali torneremo, dei sette vizii, l'*acidia* o *acedia* e la *tristitia* erano o due distinti peccati, o due sinonimi

(1) Incomprensibile m'è la ripetuta distrazione del Moore (162, 173, 174), che nell'Inferno l'avarizia stia più giù dell'ira e dell'accidia!

d'un identico peccato, chiamato indifferentemente nell'uno o nell'altro modo o in entrambi. Nelle parole dunque messe in bocca ai peccatori del limo ci sono, per non sbagliare, tutti e due i termini: *accidioso* e *tristi*, ripercosso il secondo dal *ci attristiam*. Come pure, nella incapacità di pronunziar intere quelle parole si riverbera il concetto di Giovanni Damasceno, *acidia est tristitia quae taciturnitatem defectumque vocis inducit* (SCHERILLO), e di Gregorio Nisseno, *tristitia vocem amputans* (PASCOLI), al quale si riferirà il tomistico *acidia dicitur vocem amputare* (FAUCHER). Che si vuol di più? Che importa che sian due aggettivi in luogo del sostantivo *accidia?* Come si può dire che siano due qualificativi bonarii, senza tassativo valore tecnico? Non ogni peccato o sottopeccato è da Dante espresso con un sostantivo: tutt'altro. Gli epiteti personali, poi, come l'*orgoglioso* dato all'Argenti o il *superbo* al Fucci, checchè vi si possa fondar sopra, ognun deve convenire che sono cosa non comparabile a questa indicazione solenne e sommaria di tristi e di accidiosi per tutta una categoria di peccatori anonimi, tanto più sapendosi che vicino all'ira, a prescinder qui dal sotto o dal sopra, la classificazione comune seguita da Dante metteva appunto un peccato che chiamavasi del pari tristizia o accidia. Lasciamo andare che l'ira stessa fosse considerata come una specie di tristezza, lasciamo andare che di quest'ultimo vocabolo faccia largo uso il poeta in modo più bonario altrove o più secondo il linguaggio comune, e che chiami *anime triste* anche gli sciaurati; tutto ciò non ha che fare con questo luogo, dove la tristizia serve direttamente a catalogare una nuova schiera di peccatori, ed è in perfetta equazione con l'accidia.

Aggiungiamo una chioserella. Osserva il Talice che codesti accidiosi furono i prelati e che il loro mormorare nello Stige è da preti che dicon l'ufficio. In tali termini la cosa riesce comica, eppure si può trasformare in un'osservazione assai fina. La vera accidia è tedio delle cose spirituali, omissione delle pratiche religiose, e il poeta dice « quest'inno si gorgoglian », mentre non usa altrove *inno* se non in senso di cantico religioso, come del resto è in tutta la lingua antica. Trascurarono di udir messa e recitar paternostro « in chiesa nè in chiostro », come dice Brunetto, ed ora stanno a recitar quella bella preghiera! Non furon prelati, ma negligenti in religione, preti o

laici che fossero. Il Buti ingenuamente crede che qui si dica inno perchè il poeta ha dovuto mettere in versi le parole degli accidiosi! Gli altri riconoscono che è usato ironicamente, ma dell'ironia non han visto la punta. Quel che ora io ci vedo svela nel testo una nuova finezza, e costituisce un'altra prova che qui proprio d'accidia si tratta.

L'accidioso *fummo* ha fatto ad alcuni risovvenire il fumo scuro ed aspro della cornice degl'irosi, ed è parso quindi convenire piuttosto a dannati per ira repressa. Si noti però che nel Purgatorio il fumo avviluppa le anime, mentre nello Stige c'è sì un fumo acerbo (e gl'irosi se lo godranno loro), ma non costituisce la pena degli altri fitti nel limo, e ad ogni modo per questi non si parla se non del fumo, accidioso, che portarono in cuore *(dentro)* sopra la terra: fumo tutto metaforico dunque. Si può aggiungere che tra le pene delle anime dannate e delle purganti ci suol esser assai meno somiglianza di quel che direbbe chi si fermasse agli avari; quindi la disparità di pena tra gli accidiosi dannati ed i pentiti, e la parziale conformità di quella del Purgatorio con la corsa infernale degli sciaurati, non provan nulla. Ma ammettiamo pure che tali riscontri potessero valer qualcosa in un processo indiziario, ei non è il caso di fermarcisi quando abbiamo in contrario le asseverazioni recise e patenti del testo dantesco.

Inoltre, non si deve esagerare il divario che per l'ira e l'accidia è tra le due cantiche. Nella seconda, si dice, occupano due diversi cerchi, hanno due diverse pene, e l'accidia sta di sopra; nella prima, avrebbero un unico cerchio, un'unica pena (cosa molto anomala nel sistema penale di Dante), e l'accidia starebbe di sotto. Unica pena no, intanto; giacchè gl'irosi galleggiano e si azzuffano e dilaniano, e gli accidiosi sono in fondo, immobili, torpidi, ridotti a sospirare e gorgogliar parole strozzate. Sono due pene diversissime, benchè cavate da uno stesso pantano, e ciascuna è assai caratteristica per la sua stretta convenienza alla rispettiva colpa. Che poi l'accidia stia di sotto, è un fatto topograficamente vero, ed è vero che di regola nell'Inferno esser più giù significa esser peggiore e star peggio. E ciò anche in direzione non verticale, chè importa un peggioramento la successione delle quattro zone in Cocito, e dei tre gironi nel cerchio settimo; ov'è naturale che i violenti contro Dio sian nel

terzo posto, ed è secondo ottime autorità del tempo (1) che i suicidi sian considerati come peggiori degli omicidi. Delle dieci bolge la cosa non è altrettanto chiara, nè sempre plausibile da un punto di vista moderno, ma dovrà supporsi. Tuttavia, può rimaner dubbio se in questa faccenda il poeta s'imponesse una norma rigida, e se alla stratificazione dello Stige intendesse dare un preciso significato di graduatoria, o non piuttosto sorvolare sull'apparente gradualità lasciandosi predominare dal pensiero delle due pene e del loro adattamento alle condizioni topografiche. Stava tanto bene agli accidiosi l' essere immobilizzati nel fondo del pantano, agl'irosi invece l'aver le mani e i piedi e i denti liberi a percuotersi o sbranarsi, che il poeta potè acquetare la sua coscienza pensando che il resto fosse secondario, e giustificato da particolari necessità locali. A buon conto gli accidiosi non sono addirittura in un cerchio successivo a quel degl'irosi, che sarebbe la contradizione davvero stridente col Purgatorio. È però innegabile che una certa dissonanza v'è, e soprattutto appunto nel trovarsi in Stige accoppiati i due vizii come se si straniassero in senso opposto da un'unica virtù.

Dante nel Convivio, come Brunetto nel Tesoro, avevano, esponendo Aristotele, contrapposto alla mansuetudine da un lato l'ira e dall'altro la troppa pazienza; ed è potuto parere che nell'Inferno la inirascibilità si sia semplicemente *trasformata* nell'accidia vera e propria (2). Press'a poco così pare intenderla già il Boccaccio, che comincia dal definir l'accidia in modo più umano che teologico. Sennonchè, posto pure che di lì Dante avesse il primo suggerimento, non bisogna affrettarsi a concluder ch'egli abbia contrapposto accidia ad ira nè più nè meno che come fa della prodigalità all'avarizia. De' vizii capitali l'accidia è il più difficile a definire, e i teologi v'insistevano faticosamente, accumulando sottigliezze e abbracciando cose un po' disparate. Solo molto all'ingrosso potrebbe quella passare per un'antitesi dell'ira, e noi comprendere come nell'Inferno il poeta le considerasse sotto un tal rispetto, mentre nel Purgatorio le lasciava divise

(1) « Gravius peccat qui occidit seipsum, quam qui occidit alterum »: *Summa theol.*, I, II, Quest. 73, Art. 9.

(2) Cfr. SCHERILLO, op. cit., 408 sgg.

per non guastar lo schema puro e semplice dei sette peccati (1). Ma questo punto va studiato un po' più di proposito.

In entrambi i regni, insiem coll'avarizia è punita la prodigalità. La Chiesa non ha mai annoverato quest'ultima tra i vizii capitali, e san Tommaso, d'accordo con Aristotele, la riteneva men rea dell'avarizia. Però entrambi i filosofi contrapponevano questi due contrarii vizii alla virtù della liberalità, applicandovi la dottrina generica, professata dall'uno e adottata dall'altro, dei due vizii che in direzione opposta si dipartono da un'unica virtù. Dante spinse l'applicazione particolare fino al punto da metter la prodigalità in tutto alla pari coll'avarizia, e nel Purgatorio si appellò alla dottrina generica come se se ne giovasse a tutto spiano. Ma in che limiti se ne giovò davvero? Stazio, per dichiararsi non altro che prodigo, dice (XXII, 49 sgg):

E sappi che la colpa, che rimbecca
Per dritta opposizione *alcun* peccato,
Con esso insieme *qui* suo verde secca.
Però s'io son tra *quella* gente stato
Che piange l'avarizia, per purgarmi,
Per lo contrario suo m'è incontrato.

Quei che espongono il *qui* come significasse *sol nel quinto girone*, non badano che l'*alcun* è di per sè generico, e che i tre poeti non sono più nel quinto girone; difatto Stazio dice: *quella gente*. Tuttavia, negli altri sei gironi non v'è il più remoto accenno a un connubio che arieggi comunque a quel dei prodighi cogli avari. Abbiam forse a sottintendere che tra i superbi sian mescolati i vili, tra gl'invidiosi i privi d'ogni giusta emulazione, tra gl'irosi i troppo pazienti, tra gli accidiosi i bigotti o gli affannoni? E qual sarebbe il vizio opposto alla gola o, peggio, alla lussuria? Par duro a escogitarlo per una religione che considerò sempre come sommamente meritorio il digiuno e le privazioni, e come perfezione ideale la verginità; ma san Tommaso,

(1) Però il dr. V. Russo (*Per un nuovo disegno del Purgatorio*, Catania 1895, p. 41) ha fatta la curiosa osservazione, che i due poeti salgono in pochi minuti la scala dalla cornice degl'iresi a quella degli accidiosi, la quale così sembra essere più corta delle altre scale e ravvicinare in modo eccezionale le due cornici.

secondo ci obiettò il Filomusi, dice esser obbligo arrendersi ai diletti richiesti dall'ordine naturale, tanto quanto è necessario alla salute umana, sia per la conservazione dell'individuo, sia per quella della specie, cosicchè l'opporsi in ciò alla natura *pertinet ad vitium insensibilitatis* (1). Tiriam via quindi: poniamo che in ciò Dante fosse tomista, e che in ogni girone, non esclusi i due ultimi, potesse sottintendere col vizio nominato un vizio opposto. Ma fu questo sicuramente il suo pensiero? E se fu, perchè restò un pensiero per sei settimi astratto? Elastico è l'*alcun peccato*, che potrebbe spingersi fino a voler dire *ciascuno*, o rattenersi nel significare con discrezione « *certi* peccati che son la diretta antitesi di *certi* altri », o assottigliarsi tanto da dire: « se c'è *un* peccato opposto ad *un* altro ». Insomma l'espressione è algebrica, e mentre pare lì per lì una massima rigorosa, può esser detta con la restrizion mentale che in effetto trovi applicazione qualche volta soltanto, o magari una volta sola. Gli è che in fondo il solo caso di Stazio piacque al poeta di rilevare, a proposito di lui bandì un principio, e se e come si verifichi altrove indovinala grillo! Se non dobbiamo dimenticare ch'egli è poeta teologo, dobbiamo pure ricordarci che è teologo poeta; e che, del rimanente, poesia e teologia furono sempre del pari famose per l'ardimento nel generalizzare e per il sorvolare sulle obiezioni noiose. Il *qui* di Stazio rassomiglia molto al « *qui* vive la pietà quand'è ben morta » di Virgilio: si risolvono entrambi in una generalità che è o può parere ragionevole, ma è effettivamente dimenticata sempre o quasi sempre altrove.

Comunque, il *qui* di Stazio vuol dir *nel Purgatorio,* e non tocca l'Inferno, dove il principio non è enunciato e tornerebbe men che mai applicabile. Soltanto v'è applicato di fatto nel cerchio dei prodighi e avari; con questa differenza però dal Purgatorio, che vi si accenna immediatamente alla duplicità della colpa, v'è la netta separazione delle due schiere, e v'è un opposto rimprovero che dall'una all'altra si fanno: di tutte le quali cose non è traccia sul sacro monte. Or si può dire che il caso del quinto cerchio infernale sia proprio in tutto il medesimo del

(1) II, II, Qu. 71, Art. 1.

terzo? No, perchè ci manca giusto l'identità della pena, che invece ha luogo, nonostante la separazione materiale e la mutua antipatia delle due schiere, tra gli avari e i prodighi. L'unione dell'ira con l'accidia è quasi unicamente topografica, e al più accenna al loro comune carattere di tristezza, largamente intesa, che i teologi vi riconoscevano, e ad una certa apparenza di opposizione tra l'espansività dell'ira e la chiusa interiorità della passione accidiosa. La discrepanza dal Purgatorio sta solamente nella unione in un medesimo cerchio, e in un rapporto di collocazione che avrebbe tutta l'aria d'un invertimento di grado se non fosse attenuato dalle considerazioni che abbiamo fatte; alle quali è da aggiungere anche questa, che Virgilio s'affretta a presentar gli accidiosi subito insieme con gl'irosi, tutto d'un fiato, come per remuovere ogni idea di stratificazione morale.

III.

Sennonchè fino a questo punto la conformità tra i due regni è poco meno che piena, ed anzi quel po' di disformità che vien dopo i tre primi peccati finisce col compensare, lasciamo se per caso o per proposito, un'iniziale disparità topografica. Per cagion del Limbo i peccati infernali esordiscono col cerchio secondo, sicchè, se nello Stige non se ne raccogliessero due, non si potrebbe avere quel che così invece si ha, cioè che lussuria, gola, avarizia con prodigalità, ira e accidia, non vengon più giù del quinto cerchio infernale, come non vengon più giù delle cinque cornici superiori del Purgatorio (1). Il che giova a render possibile che dieci siano le definitive spartizioni nell'uno come

(1)

Inf.	Antinferno	Purg.	Paradiso terrestre
	I cerchio: Limbo		VII girone: *Lussuria*
	II c. : *Lussuria*		VI g. : *Gola*
	III c. : *Gola*		V g. : *Avarizia* ecc.
	IV c. : *Avarizia* ecc.		IV g. : *Accidia*
	V c. : *Ira* o *accidia*		III g. : *Ira*
	VI c. : *Eresia*		II g. : *Invidia*
	VII c. : *Violenza*		I g. : *Superbia*
	VIII c. : *Frode*		Antipurgatorio
	IX c. : *Tradimento*		Lido dei contumaci

nell'altro regno. Posto che il poeta volesse per forza altri quattro cerchi infernali per gli ulteriori peccati, non poteva che rannicchiare insieme ira e accidia.

Ma appunto dopo i cinque vizii capitali men gravi, ecco ad un tratto che la simmetria criminale cessa, la falsariga ecclesiastica è abbandonata, i vizii capitali son messi in disparte, e come s'inizia con la città di Dite un nuovo piano regolatore, così con la divisione in eretici, violenti, frodolenti e traditori, si dà luogo a una nuova casuistica penale. Da quali considerazioni astratte o da quali concrete necessità vi fu mosso l'autore? Era un disegno preordinato o fu un repentino espediente? La discrepanza dal Purgatorio la cercò o la subì? Dei due vizii capitali che rimanevano, tenuti i peggiori di tutti, ed uno anzi predicato fondamento di tutti gli altri, che cosa ne fece? Era lecito ad un poeta o a un pensatore così ortodosso il far conto di trasandarli o il sostituirli? Codesti ed altri simili quesiti si affollano subito alla mente, e non si sa donde incominciare.

Per fatalità c'è pur la storiella, riferita con onesta esitazione dal Boccaccio, dei primi sette canti che sarebbero stati composti avanti l'esilio; la quale venne a imbrogliare la questione, avendo l'aria di poterla essa risolvere. In un saggio ulteriore ritoccherò di quella fola, e nel precedente ho già accennato quanta meschinità d'ingegno e d'arte si dovrebbe attribuire a Dante, per supporlo capace d'averci lasciata chiara la traccia d'un pentimento sopravvenutogli ad opera inoltrata, cioè d'essersi contentato, per innestare i nuovi canti ai vecchi, d'un rappezzo così dozzinale da metter noi in grado di fargli i conti addosso! Pazienza se si trattasse degli ultimi canti del Paradiso, ch'ei non fece in tempo a pubblicare; ma l'Inferno l'ebbe tra mano e lo carezzò così lungamente da poter certo farne sparire ogn'incongruenza, specialmente in cosa tanto grave quant'è l'ossatura stessa della cantica! Ed è vano provarsi a raddolcire la grossolana ipotesi e ridurla a senso più discreto e delicato, con l'avvertire che nei primi cinque cerchi, eccetto il Limbo, mancano grandi personaggi contemporanei, il che possa connettersi col cambiamento di piano dell'opera e con la diversa epoca della composizione. Fin dove è vero che i grandi personaggi spesseggiano più negli ultimi quattro cerchi, poichè è vero e non è vero, ciò si spiega abbastanza con la natura semplice dei primi pec-

cati. Che Dante cominciasse col volersi attenere ai sette vizii capitali, ma poi vedesse la necessità di mutar metodo e coprisse la manovra con l'esposizione dottrinale del c. XI, per dare apparenza d'unità a un'opera composita, è un'ipotesi che altri ora dice d'avventurare con titubanza; io, che già prima l'avevo un po' accarezzata, l'ebbi presto a disdire risolutamente. Se il poeta avesse cominciato con quel proposito più modesto, non si sarebbe mangiati ben cinque vizii in soli otto canti, per rimaner col corto da piedi; salvochè non avesse sulle prime disegnato un Infernuccio da una dozzina di canti, cosa nè provabile nè probabile. Appunto l'avere sparecchiati così presto i cinque peccati, è uno de' migliori indizii che il disegno della classificazione composita fosse prestabilito. Ho già dimostrato come lo schema d'un Inferno più semplice e men reo seguito da un altro più cupo e grave, da un Inferno dell'Inferno, gli dovè esser subito suggerito dallo schema virgiliano, che insieme doveva piegarsi a divenir tutto seriamente punitivo passando nelle mani d'un poeta cristiano. E la classificazione aristotelica, più largamente umana, già pagana e tuttavia in parte sovrapponibile alla settemplice classificazione cristiana, s'affaceva benissimo a un carcere preesistente al cristianesimo.

L'Inferno non doveva essere un mero superlativo del Purgatorio. Questo è un lazzaretto tutto cristiano, non inaugurato — almeno tale qual è ora (1) — se non dopo Cristo; ed è naturale che le anime purganti sian distribuite semplicemente secondo i sette peccati, nè il poeta si permetta troppo di sbizzarrirsi, tranneché nelle proporzioni e suddivisioni che dà ad un Antipurgatorio. Laddove l'Inferno era cosa nota ai pagani. Questi s'erano immaginati d'aver pure le sedi beate e gli Elisii, e dalla bella descrizione virgiliana qualcosa trasse Dante anche per il Paradiso. Di Cacciaguida, poniamo, è apertamente confessato esser Anchise il modello; come le sue narrazioni, e più ancora quelle di Giustiniano circa i voli dell'aquila imperiale, ritraggono delle profetiche rassegne che ad Enea erano fatte dei romani eroi. Altri tocchi passarono nel Purgatorio e nel Limbo. Ma tutta quella parte gloriosa era per il poeta cristiano una il-

(1) Purg., VII, 4-6. E cfr. la nota dello SCARTAZZINI a questo luogo; BARTOLI, VI, II, 159; e meglio SCHERILLO nel *Bullettino*, l. c.

lusione dei gentili, ai quali il più ch'ei potè concedere fu il nobile castello che spezza le tenebre del Limbo. Solo il regno dell'eterno dolore non era mai stato un'illusione: creato prima ancora dell'umanità, fu sempre aperto ai poveri pagani. Gli ufficiali dell'Inferno son avanzi della mitologia pagana, salvo qualche larva della giudaica. Cosa più che mai pagana era la città di Dite, e quivi più particolarmente lo schema aristotelico si conveniva al color locale.

Cade qui in concio un'osservazione del Moore. La Chiesa, almeno ne' suoi più grandi scrittori e dottori, aveva pronunziato sui mutui rapporti e i principali tipi dei peccati, senza dubbio per ragioni pratiche, relative alla confessione, alle indulgenze, ai perdoni; ond'egli nel Purgatorio difficilmente avrebbe potuto far altro che seguire tal guida. Niente avea pronunziato la Chiesa per l'Inferno, ma solamente accennato a pene eterne, irrimediabili, non mitigabili (1). Egli aveva la mano libera, da adottar ogni sistema, seguir ogni guida, e mettervi tutta la propria esperienza personale, le sue inclinazioni, i suoi modi di sentire.

Aggiungo che le stesse ragioni d'arte ciò gl'inculcavano: altrimenti la prima cantica gli sarebbe riuscita troppo conforme e monotonamente parallela alla seconda. A taluni interpreti parrebbe una bella cosa che i due schemi fossero sostanzialmente identici, e non considerano che l'identità sarebbe riuscita men bella, men confacente ai propositi d'un'arte schiva della soverchia facilità. Ei vorrebbero quasi un Dante simile ai musicisti italiani della prima metà di questo secolo, che trovata una frase melodica, spesso assai bella, ne facevano poi lo sviluppo in quel modo prestabilito e facilmente indovinabile, il quale allora piaceva ed ora non isfugge alla taccia di volgarità; ma la poesia di Dante rassomiglia ben più alla musica beetoveniana e vagneriana, dove ogni frase è volta in modulazioni inaspettate, e quando un motivo torna in campo suol essere sviluppato in un modo nuovo. È naturale dunque che tra le due cantiche corrano differenze, e vi sian dissomiglianze pur dove collimano. Non ci lasciamo sbarrar la porta di Dite dai demonii de' preconcetti gratuiti, e ascoltiamo con fiducia la lezione del c. XI.

---

(1) Nei primi secoli del cristianesimo prevalevano dottrine o immaginazioni più indulgenti e speranzose, ma s'era finito col fermare la dottrina più terribile, che ancora rimane.

IV.

Essa però lascia qua e là a desiderare in quanto a chiarezza o a compiutezza. È chiaro che delle tre categorie aristoteliche — incontinenza, malizia, bestialità—l'incontinenza è tutta e sola al di qua di Dite; ma entro Dite come si distribuiscono le altre due? Degli eretici, che occupano il primo dei cerchi della Città, il poeta, che pur fa tanto l'ingenuo e provoca da Virgilio tanti schiarimenti, non dice che posto tengano nella classificazione. Ci scivola su, e mentre giusto tra i loro avelli ha luogo la gran lezione virgiliana, proprio su loro il discepolo non impara nulla nè ha curiosità veruna. Ma pure sugli abitanti dei tre cerchietti la lezione ha un fondamento non iscevro d'equivoco.

D'*ogni malizia*, si dice dapprima, il fine è l'ingiuria, e l'ingiuria si fa o con forza o con frode; quindi i violenti nel settimo, i frodolenti negli altri due cerchi. Dunque, avremmo a concludere, se così la forza come la frode non son che suddivisioni della sola malizia, e se con esse l'Inferno è bell'e finito, perchè poi sessanta versi più sotto si distingue, come una terza disposizione al peccato, la bestialità? Che ne ha fatto il poeta di questa terza rubrica? È servita solo alla parte decorativa del ragionamento, alla mera esattezza della citazione d'Aristotele, come pensò il Witte, e Dante l'ha lasciata così in aria, senza farvi corrispondere nulla di concreto nel suo pandemonio? Ovvero s'ha a credere che nel primo verso si prenda *malizia* in un senso più bonario e più largo, come malvagità o pravità in genere, riferibile del pari o alla malizia in senso stretto o alla bestialità, e che solo nell'altro verso venga poi in campo la malizia nel senso più tecnico e ristretto? E come allora Dante non s'è preoccupato dell'ambiguità? O, lasciando anche questo, chè di simili noncuranze si hanno esempii in tutto il poema, posto che così anche la bestialità rappresenti un cespite vivo nelle diramazioni criminali dantesche, son maliziosi i violenti e bestiali i frodolenti, secondo parrebbe indicato dall'esser messa la bestialità in terzo luogo e come finale di un triste crescendo? O viceversa la bestialità, che in Aristotele è men rea della malizia, e il poeta può aver menzionata ultima per mera comodità di

stile e di rima, dicendola *matta* non per aggravare come sulle prime parrebbe, ma per attenuare e riconoscervi un pochino d'irresponsabilità, è solo propria dei violenti? O Dante fece una specie di fusione della malizia e della bestialità, ed ebbe in animo di bipartire in forza e frode una disposizione complessivamente bestial maliziosa?

Tutto ben considerato, la sola interpretazione ragionevole è quella che in gran parte si deve al regale acume di Giovanni di Sassonia, quantunque alla sua voce molti interpreti sian rimasti sordi o ribellanti. Riparleremo, più giù dell'eresia, ma diciam subito: la *malizia* dev'esser davvero nell'un verso in senso generico, nell'altro in senso specifico. La *violenza* corrisponde alla *bestialità*, secondo Aristotele la qualifica; che vi ascrive pure la crudeltà tirannica e la sodomia, due delle più caratteristiche colpe del settimo cerchio. La vera *malizia* è giusto la *frode*, e quel che Dante dice della frode, cioè come sia il peggior dei peccati perchè è tutto proprio dell'uomo, non comune all'animale, non è che il riverbero di quanto Aristotele insinua, combinato con un insegnamento ciceroniano (1).

V.

A coloro che credono la bestialità mentovata solo per compier la citazione, e questa servire unicamente a spiegare perchè l'incontinenza stia fuori di Dite, è venuto ad aggiungersi il Moore, con molta risolutezza. Ma i suoi argomenti non sono punto efficaci. A lui pare impossibile che il poeta distorcesse tanto la classificazione aristotelica, da mettere la bestialità sopra la malizia invece che sotto. Ora, posto pure che ciò fosse stato un andar contro la dottrina aristotelica, noi abbiam da obiettargli prima una considerazione di massima, poscia qualche esempio concreto. La nostra pregiudiziale è: se sarebbe stata un'audacia in Dante l'invertire le due categorie aristoteliche,

---

(1) « Quum autem duobus modis, id est aut *vi* aut *fraude*, fiat iniuria, fraus quasi vulpeculae, vis leonis videtur; utrumque ab homine alienissimum, sed *fraus* odio *digna* maiore » (*De officiis*, I, XIII). Aristotele (VII, VI) aveva scritto che i più colpevoli sono gl'insidiosi, laddove l'ira non è insidiosa ma scoperta (ἔτι ἀδικώτεροι οἱ ἐπιβουλότεροι· ὁ μὲν θυμώδης οὐκ ἐπίβουλος, οὐδ' ὁ θυμός, ἀλλὰ φανερός).

non sarebb'egli stata un'audacia per lo meno eguale il sopprimere senz'altro una delle due? L'esempio poi è che Aristotele dice (Et. Nic., VII, VI) che l'intemperanza nell'ira è *men vergognosa* dell'intemperanza nei desiderii corporali, perchè l'ira dà ancora ascolto, in una certa misura, alla ragione; benchè l'ascolti male, a guisa di quei servitori che scappano a eseguire un ordine prima d'averlo capito, o di quei cani che abbaiano innanzi d'aver riconosciuto se chi arriva è o non è un amico. Questo concetto ripetutamente espresso da Aristotele avrebbe dovuto imporre a Dante di metter la gola e la lussuria più giù dell'ira, e tuttavia egli fece il contrario. Come pure non tenne conto della insistente distinzione fra intemperanza propriamente detta, gola e lussuria, e intemperanza metaforica (VII, IV e V), quale l'avarizia, l'ira, lo smodato desiderio d'onori o di vittoria; e parificò tutto nel termine puro e semplice d'incontinenza, sopprimendo altresì quella concernente gli onori o la vittoria. Anche nel pareggiare in tutto e per tutto la colpevolezza della prodigalità a quella dell'avarizia, già lo accennammo, egli rincarò sulla dottrina dello Stagirita e dell'Aquinate. Gli è che il poeta si valeva d'Aristotele con una certa libertà, e dall'altra parte il filosofo greco aveva discorso alla buona, con intenti meramente etici e umani, non già fatta una rigorosa collocazione di peccatori in uno speciale casellario d'un carcere soprannaturale. Avrebbe dunque potuto chi immaginò questo carcere metter più sù la bestialità anche se il maestro l'avesse bollata peggio della malizia.

Ma è poi vero ch'ei l'avesse bollata peggio? Il preciso contrario apparisce dov'egli scrive (VII, VI) che «la bestialità è cosa minore della malizia, sebbene più spaventevole, dappoichè nella bestia non è pervertito il meglio (la ragione) come lo è nell'uomo malizioso, ma solamente quel meglio la bestia non lo ha». Il Moore assevera che a codesta frase, staccata dal contesto, si è fatto dire più che non dica, e che in effetto Aristotele considera lì la bestialità nel suo senso più letterale, non in rapporto alla natura umana. Ma è questo invece un prescindere dal contesto! Non solo tutto ciò che Aristotele è venuto dicendo antecedentemente sugli uomini bestiali, ma anche i periodi che contornano quello che or ora abbiam rife-

rito, mostrano chiaro che quanto dice della bestialità, sia pure in senso che può parere, diciam così, zoopsichico soltanto, sempre per applicazione alla morale umana lo mette in campo. Dato e non concesso che così non fosse, resterebbe poi sempre che la comune impressione dei lettori, parsa fallace al Moore, potè ben essere l'impressione stessa di Dante; e ciò basterebbe. Ognuno sa quali siano i gravi difetti di redazione delle opere aristoteliche, e quelli particolarmente notati nell'Etica Nicomachea, e quelli più particolarmente ancora notati in questo libro VII che ci riguarda (1); il che obbliga noi a intender con discrezione o a badare all'insieme per coglier bene, fra le scuciture della negletta esposizione, la vera portata d'una singola frase, e avrebbe in ogni caso reso possibile a Dante l'intendere in un modo che ad un erudito moderno non paia il più giusto. Ma tutto il discorso li contempla evidentemente la morale umana. Certo è che Aristotele conclude che un uomo cattivo può fare diecimila volte più male d'una bestia feroce (2); il che viene a dire più male d'un uomo bestiale. E Dante dal canto suo dice che la frode è *dell'uom proprio male* e perciò più spiace a Dio ed è punita peggio della violenza, che è propria anche della bestia. Onde gli ebbe a parer d'essere, ed effettivamente fu, più aristotelico che mai, nel ricacciare i frodolenti o maliziosi sotto ai violenti o bestiali (3).

Della umana bestialità Aristotele (VII, v) allega esempii da popoli selvaggi, da pazzi famosi, da un celebre tiranno, Fa-

---

(1) Giova a tener ciò ben presente il rileggere se non altro la dissertazione preliminare del BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE alla sua traduzione, specialmente a p. CCLXXII-CCCXXXIV.

(2) μυριοπλάσια γὰς ἂν κακὰ ποιήσειεν ἄνθρωπος κακὸς θηρίου.

(3) Che il luogo di Cicerone contribuisse molto a fargli separare netto netto la frode dalla violenza e dichiarar seccamente peggiore la frode, è indubitato; ma che qui Dante seguisse Cicerone in tutto ed astraesse in tutto da Aristotele, è una doppia esagerazione del Moore. Tutt'aristotelica è la ragione della deteriorità della frode, cioè il suo esser *dell'uom proprio male;* laddove Cicerone dice bensì che la frode è *odio digna maiore*, ma non ne allega quella ragione, anzi par quasi escluderla, col premettore che *utrumque*, cioè violenza e frode, *alienissimum ab homine*. Che con ciò egli venga ad ascrivere la *non umanità* così alla frode come alla forza, è tanto più manifesto in quanto subito prima ha detto che la forza sa di leone e la frode sa di volpe (*fraus quasi vulpeculae, vis leonis videtur*). Di questo duplice paragone Dante si servì poi per Guido da Montefeltro, ma in un modo bonario e poetico. Qui invece si guarda bene dal farne alcun uso, perchè l'avrebbe condotto a metter nella categoria della bestialità così la frode come la forza, cioè a stonare da Aristotele.

laride (1). Ne riconosce l'origine dalla malattia, dalla pazzia, dalla depravazione del gusto istintiva o acquisita dall'infanzia, da stolte abitudini. La esemplifica ricordando l'antropofagia, le crudeltà feroci, la sodomia, lo strapparsi i capelli, il rodersi le unghie, il mangiar carbone o terra. A codesto non so che di pazzesco che il filosofo riconosce nella bestialità fa eco certamente il poeta con l'epiteto di *matta* che le assegna. Che se della bonaria esemplificazione aristotelica omise nel rigoroso inventario suo alcune inezie ed anche una cosa grossa, l'antropofagia, e altro invece aggiunse per proprio conto, certo però alcuni punti di contatto tra l'esemplificazione e l'inventario sono palesi e decisivi. È chiaro che la violenza del cerchio settimo appartiene a bestialità, e sta sopra i due cerchi della frode, che è il corrispettivo della malizia; perchè la violenza ha del matto e implica parziale assenza della ragione, non un uso freddamente perverso di questa, come lo fa la frode. Del resto, il poeta richiama la triplice distinzione aristotelica con tanta deferenza e fiducia e così senza riserve e con una formula così tassativa, da tornare assurdo che di uno degli articoli della distinzione facesse getto. Dopo avere accolto che *tre* sono *le disposizioni* che il Ciel non vuole, come mai avrebbe potuto sottintendere che una delle tre il Cielo l'abbandoni impunita, o che due delle tre si riducano a una sola? e ciò mentre lui pure sta fermo a una distinzione triplice (incontinenza, violenza, frode) della quale il primo termine è identico a uno dei tre dell'aristotelica da lui adottata come un assioma?

Non vuol dir nulla che, nel citare l'Etica, egli nomini in ultimo luogo la bestialità. In ciò procede alla buona, attenendosi all'esempio stesso di Aristotele; il quale anzi fa peggio, perchè esordisce nominando l'incontinenza *dopo* la malizia (2). Oltrechè, in altre enumerazioni, anche vicinissime a quella di cui discutiamo, il poeta non si mostra punto sollecito di tener un ordine rigoroso. Avemmo già occasione di notare (p. 122) quanto disordinata, non che monca, sia l'indicazione delle colpe punite nelle dieci bol-

---

(1) Una cui sevizia Dante ricorda in Inf., XXVII, 7 sgg.

(2) τῶν περὶ τὰ ἤθη φευκτῶν τρία ἔστιν εἴδη· κακία, ἀκρασία, θηριότης (VII, 1).

ge. Per ispiegare i tre gironi dei violenti incomincia: *A Dio, a sè, al prossimo si puone Far forza;* dove l'ordine c'è, ma capovolto, sicchè fa chiasmo con la esplicazione che vien dopo. E un altro chiasmo fanno con la spiegazione dei due cerchi della frode i versi che vi preludiano, ove si dice che la frode *Può l'uomo usare in colui che si fida, E in quello che fidanza non imborsa,* cioè il tradimento è definito prima della frode semplice. E quando lo scolarello muove il suo dubbio circa la collocazione dei primi cinque peccati fuori di Dite, ne richiama i cerchi in questo disordine: *quei della palude pingue* (5.°), *Che mena il vento* (2.°), *e che batte la pioggia* (3.°), *E che s'incontran con sì aspre lingue* (4.°). Manifestamente egli s'abbandona alle ragioni del linguaggio poetico e del metro, non che senza scrupolo, ma sin col proposito di tenere una certa scioltezza, laddove un poeta più grosso avrebbe forse resa viepiù arida la materia con un rigido parallelismo da tavola sinottica.

A principio del VII dell'Etica è posto il quesito: qual cosa buona si contrapponga alla bestialità, mentre all'incontinenza si contrappone la continenza, alla malizia la virtù. Aristotele vi risponde che l'abito opposto al bestiale dovrebbe ravvisarsi in quella virtù sovrumana, eroica e divina, quale Omero l'ascrive ad Ettore. La virtù e la malizia son cose estranee così al Dio come al bruto, ma del Dio è proprio qualcosa di più ragguardevole della virtù, e del bruto è proprio un genere diverso di malizia (1). E come è raro l'uomo divino, così è raro l'uomo brutale. V'è soprattutto tra i selvaggi, o per malattia; e agli uomini che eccedono nella malizia noi rincariamo il biasimo così, col chiamarli bestiali.

---

(1) καὶ γὰρ ὥσπερ οὐδὲ θηρίου ἐστὶ κακία οὐδ' ἀρετή, οὕτως οὐδὲ θεοῦ, ἀλλ' ἡ μὲν τιμιώτερον ἀρετῆς, ἡ δ' ἕτερόν τι γένος κακίας. — In un suo nuovo articolo, il Fraccaroli (*Giorn. stor.*, XXXVI, 114) afferma che a rigore la chiusa di questo luogo dovrebbe intendersi: *Sed hic quidem habitus praestabilius et altius quiddam est virtute; ille autem aliud quoddam a vitio genus est.* In verità io non credo punto che a rigore si dovrebbe intender così (cioè « un genere *altro dalla* malizia »), e credo che sia invece precisa la traduzione bonaria *aliud quoddam vitii genus,* cioè « un altro genere di malizia ». Ma non discuto, perchè qui non ne sarebbe il luogo, e perchè il Fraccaroli stesso ammette che questo senso bonario debba essere stato quello avuto presente da Dante, e dalla sua osservazione ellenistica non vuol trarre alcuna conclusione. È poi superfluo avvertire che *vizio* e *malizia* sono i due sinonimi con cui i traduttori latini, italiani ecc., rendono il κακία.

Questo tratto è sembrato al Moore importar che Dante avrebbe dovuto porre, se mai, la bestialità più sotto della malizia. Ma non bisogna fermarsi a quest'apparenza. Se la bestialità è nei suoi effetti un eccesso di malizia e fa discender l'uomo fino al bruto, nelle sue cause però è chiaramente indicata come un che di morboso e di men responsabile; e, tanto più mettendo in connessione questo con l'altro luogo aristotelico dianzi discusso, il poeta non vi trovava una ragione sufficiente per considerare il bestiale come più reo del malizioso innanzi alla giustizia divina. Il titolo di bestiale suona più oltraggioso, mentre il malizioso resta uomo; ma la reità di quest'uomo è maggiore appunto perchè fa perverso uso di ciò che è schiettamente umano. Nell'andar a cercare la virtù divina per contrapposto alla bestialità, il filosofo uscì un poco, se vogliamo, dalla sua austera logica: ci si vede, come in altri casi, l'uomo greco, che ha l'abito di letterato e d'artista e la testa piena di Omero e di reminiscenze poetiche. Senza di che avrebbe forse escogitato un contrapposto men vaporoso e leggiadro, più umano; quantunque l'Aquinate qui gli faccia eco. Ma a buon conto noi possiamo ragionar così: se la bestialità si contrappone alla virtù sovrumana, sarà men colpevole e punibile della semplice malizia che si contrappone alla virtù semplicemente umana e ordinaria. E un tal ragionamento potè parer più che legittimo a Dante.

Un esempio che può trarre fuor di strada è quel di Vanni Fucci, ma finisce col ribadire la verità. Sicuro, ei si dà della bestia, confessa che gli piacque la vita bestiale e non umana, eppure sta più giù del cerchio dei violenti o bestiali. Sì, ma la sua bestialità si riferisce all'essere stato *uom di sangue e di corrucci*, e all'esser superbo verso Dio più dello stesso Capaneo; e se si fosse contentato di ciò, starebbe nel cerchio superiore. Ma fece di più e di peggio: commise anche un furto, una frode; epperò sta più sotto dei meramente bestiali. Il medesimo è di Caco (1) e dei Giganti. Ogni dannato sta dove vuole quello dei suoi vizii o delitti che è il più reo nella scala infernale, e il peccato minore resta assorbito nel maggiore. Se Ciacco fosse stato un miscredente, starebbe con Farinata, senza cessar di essere il celebre goloso; come nulla dice che Farinata non fosse

(1) Cfr. p. 46 n, 127.

anche goloso o lussurioso, da star con Ciacco o con Francesca se non fosse stato altresì un miscredente. Il Fucci, bestiale in quanto sanguinario e ladro aggressore, fu uomo malizioso come ladro clandestino; a quel modo che Brunetto, bestiale in quanto sodomita, fu uomo nobile come scienziato e cittadino. Checchè si possa dire, dal nostro punto di vista, d'una giustizia che lascia senza diretta pena la bestialità del Fucci e senz'alcun premio la nobiltà di Brunetto, tale è la giustizia applicata nel vero Inferno. A *bestial segno* arriva l'odio di Ugolino, ma ciò significa anche meno della bestial vita del Fucci.

Una giusta considerazione, che risale a Pietro e al Boccaccio, non ripetuta quanto avrebbe meritato, è quella concernente il Minotauro. Mezzo uomo e mezzo toro, figlio d'un toro e di Pasifae «che s'imbestiò nell'imbestiate schegge», antropofago, che si dibatte da toro furioso, a cui Virgilio dà della bestia e di cui ricorda l'ira bestiale, è il degno guardiano e rappresentante simbolico d'un cerchio di bestiali. Inoltre, nel primo girone di questo scorrazzano i Centauri, mezzo uomini e mezzo cavalli, e nel secondo svolazzano le Arpie, mezzo donne e mezzo uccellacci (1).

In niun altro cerchio è un tale sfoggio e prepotere di mostri mezzo uomini. È vero che a guardia del cerchio della frode sta Gerione, una fiera, una bestia malvagia, un serpente con la faccia d'uom giusto, e che nella bolgia dei ladri la natura umana e la serpentina si trasmutano a vicenda negli stessi dannati; ma ciò è poco al paragone del cerchio anteriore, e il serpente, che fu sì astuto con Eva, è bene a casa sua nel regno della frode. E meno ancora è che anche Pluto sia qualificato lupo e fiera crudele, giacchè il poeta niente tocca delle fattezze di lui e nulla vieta di sottintenderle antropomorfiche, secondo la tradizione classica. I Giganti son detti animali, ma ognun sa qual senso mite abbia questo vocabolo in Dante; difatto la mostruosità loro è tutta nelle proporzioni, e di Bria-

(1) Non richiameremo che nel terzo gli usurai son paragonati al cane o al bue; chè simili paragoni e atteggiamenti abbondano pur nei due cerchi della frode, tanto che sedussero altri a ravvisare appunto nella frode la bestialità. Tali cose non hanno valor simbolico, e del resto si ricordi sempre che ogni frodolento può avere quanta bestialità si vuole. E non è frodolento perchè non sia stato bestiale, ma perchè, se pur è stato bestiale, non è stato bestiale soltanto.

reo è sin disdetta la pluralità delle braccia. Nel cerchio dei violenti insomma, la presenza di bestie mezzo uomini, se non è esclusiva e caratteristica nel senso che intenderebbe un matematico, è pur sovrabbondante e caratteristica nel senso del simbolismo poetico.

VI.

Uno dei negatori della bestialità qual categoria viva della classificazione dantesca, era stato il Filomusi, che affermò: Dante fa che Virgilio citi piuttosto Aristotele sol perchè a Virgilio disdirebbe il citar san Tommaso, sebbene pur citi il Genesi; ma in realtà s'attiene all'Aquinate e alla sua triplice distinzione dei peccati, *ex ignorantia, ex passione, ex malitia*. Ricadono sotto la prima categoria i pusillanimi (per Aristotele e Tommaso il pusillanime ignora sè stesso) e il Limbo; sotto la seconda, gl'incontinenti; sotto la terza, i violenti e i frodolenti, maliziosi tutti.

Codesta tesi è, a dir poco, gratuita. Il decantato tomismo dell'Alighieri, se non s'intende con moltissima discrezione, diviene una massima erronea e fonte d'errori. Il poeta era molto addentro nel movimento filosofico e teologico dei suoi tempi, e si mostra tutt'altro che pedissequo d'alcun contemporaneo. Senza dubbio, anche con la parte tanto operosa verso di lui, che fa fare all'anima dell'Aquinate nella sfera del sole, dà a divedere ch'ei ne riconosceva il primato; ma la parte che pur ascrive dopo ad altri dottori, e il contegno suo proprio, indicano ben altro che una devozione esclusiva e smaniosa per chi era *primus inter pares*. Nelle opere in prosa lo chiama una volta (Conv. IV, 30) il *buono fra Tommaso d'Aquino* (1)—il quale epiteto bensì soleva dire per Dante più che non paia al nostro orecchio moderno—, e pochissime altre lo ricorda, e sempre pacatissimamente. Cita invece infinite volte Aristotele, spesso con titoli antonomastici, non di rado con segni d'una fiducia addirittura fanatica. Non c'è confronto! Cicerone medesimo è citato più di Tommaso. E si capisce. Poichè Dante risaliva a questi antichi, poichè Aristotele era per lui nell'ordine speculativo

(1) Fu canonizzato due anni dopo la morte di Dante.

suppergiù quel che Virgilio nel poetico, poichè l'Aquinate stesso in tanti soggetti badava soprattutto ad esporre Aristotele e con la massima deferenza e venerazione, era Aristotele il vero sole di Dante, più ancora di chi fu detto il sole delle scuole.

Noi moderni possiamo esser tratti in inganno dalla mutata prospettiva storica. Se vogliamo illustrare la parte teologica del poema, il nostro pensiero corre subito all'una e all'altra *Summa*, ove davvero si assomma per noi quanto di meglio era stato scritto sulla materia. Di teologia ci occupiamo infinitamente meno dei nostri antenati ed abbiamo quindi assai meno familiari i libri del santo dottore, ma quando ce n'occupiamo ci può parere ch'egli sia tutto. Allora invece l'ammirazione per lui era più calda, più di prima mano, ma appunto perchè di teologia si studiava assai più e molti ne scrivevano ed eran letti, il primato di lui era relativo ad altri dottoroni, non in tutto concordi e all'occorrenza discordi. Nell'esaltare anche questi altri, nell'attenersi qualche volta più a loro che a lui, e in genere nell'adoperare i libri tomistici, Dante aveva la libertà di chi conosceva tutte le scuole, le apprezzava con larghezza grande di spirito e non era addetto a giurare sulle parole d'alcun maestro d'allora. In quegli argomenti poi, non esclusivamente cristiani, dove l'ingegno *quasi divino* dello Stagirita aveva aperta la bocca, tutti si potevano andar a riporre; com'era appunto il caso per le tre disposizioni al peccare. Ed è una vera violenza il pretendere che, mentre a tal proposito ei fa tanto sfoggio di citazioni aristoteliche, il suo segreto pensiero sia: dico per dire, ma in effetto io me ne sto col mio Toma!

Il quale, del resto, si stacca da quell'antico un po' meno che al Filomusi non sembri. È vero che a chi diceva la sodomia non esser lussuria, perchè la lussuria si oppone alla virtù ed è quindi malizia, mentre la sodomia è bestialità, Tommaso opponeva che la bestialità differisce dalla malizia sol per un certo eccesso circa la medesima materia, e perciò può ridursi allo stesso genere, cioè a malizia (1). Ma il *potersi ridurre* la bestialità a malizia per isgominare un futile argomento altrui,

(1) « Bestialitas differt a malitia, quae humanae virtuti opponitur, per quemdam excessum circa eamdem materiam; et ideo ad idem genus reduci potest »: II, II, Qu. 154, Art. 2.

non è come dire che *si debba* ridurre, e che il seguitar a considerare la bestialità a parte, in una classificazione come quella di Dante, costituisse una ribellione verso il tomismo. Altrove infatti Tommaso, distinguendo la semplice *crudeltà* nel punire dalla vera *sevizia* o *ferità*, che non bada all'altrui colpa ma solo si diletta nel tormentar gli uomini, dice esser chiaro che la sevizia ricade sotto la bestialità, chè un tal diletto non è umano ma bestiale, e proviene o da mala consuetudine o da corruzion di natura, come altre consimili affezioni bestiali. Aggiunge che la sevizia o ferità, ricadendo sotto la bestialità, non si contrappone direttamente alla virtù della *clemenza*, come invece fa la *crudeltà*, ma a una più eccelsa virtù che Aristotele chiama eroica o divina, e « secondo noi » sembra appartenere ai doni dello Spirito santo; sicchè si può dire che la sevizia si contrappone direttamente al dono della *pietà* (1). È chiaro che, dove un bisogno polemico non lo costringe a ridurre la bestialità a una specie di malizia, l'Aquinate resta fido ad Aristotele (che del rimanente anche lui, s'è visto, in qualche momento tocca della bestialità come d'un'altra forma di malizia); e che fido ad entrambi restava Dante considerando come bestiali Dionisio *fero* e i pari suoi.

Che più? Altrove la *Summa* insegna che tutti quelli che pensano di far un male, è necessario escogitino delle vie per adempiere il loro proposito; e *il più delle volte* escogitano vie dolose per le quali più facilmente possano giungere al loro fine, benchè *talvolta* avvenga che senza astuzia e dolo alcuni operino il male apertamente e con la violenza; ma ciò ha luogo più di rado perchè offre maggiori difficoltà (2). Anche per lui dunque

---

(1) « Et sic patet quod continetur sub bestialitate, nam talis delectatio non est humana sed bestialis, proveniens vel ex mala consuetudine vel ex corruptione naturae, sicut et aliae huiusmodi bestiales affectiones. Sed crudelitas non solum attendit culpam in eo qui punitur, sed excedit modum in puniendo; et ideo crudelitas differt a saevitia, sive feritate, ut dicitur in *Ethicis*... Clementia est virtus humana, unde directe ipsi opponitur crudelitas, quae est malitia humana; sed saevitia vel feritas continetur sub bestialitate, unde non directe opponitur clementiae sed superexcellentiori virtuti, quam Philosophus vocat heroicam vel divinam, quae secundum nos videtur pertinere ad dona Spiritus Sancti. Unde potest dici, quod saevitia directe opponitur dono pietatis »: II, II, Qu. 159, Art. 2.

(2) « Quicunque cogitant aliquod malum facere, necesse est quod excogitent aliquas vias ad hoc quod suum propositum impleant, et ut plurimum excogitant vias dolosas, quibus facilius propositum consequantur; quamvis contingat quandoque quod absque a-

la regola è che la malizia sia frode, e solo per eccezione è violenza; sicchè Dante non si dipartì da lui coll'attenersi alla regola e trascurar l'eccezione, equiparando nettamente, benchè implicitamente, la frode alla malizia, la violenza alla bestialità.

Invece se ne dipartì in modo assai tagliente, come il Filomusi medesimo è costretto a riconoscere, mettendo il furto in un cerchio inferiore a quello della rapina o ruberia aggressiva, mentre Tommaso riguardava la rapina come peggiore del furto: perchè ingiuria anche la persona, e perchè contrasta direttamente alla volontà del derubato, che nel furto semplice almeno è ignaro del danno che gli si fa (1). Son ragioni di buon senso, che oggi trionfano nel codice penale, ma nè il buon senso nè l'autorità del dottore angelico valsero a scuoter Dante dalla sua teorica. Meno male che anche pel dottore la bestemmia è peggio dell'omicidio, e il suicidio pure: così la graduatoria dei tre gironi rimane tomistica. Quanto all'usura, è il Filomusi che lo avverte, il dottore cita la *Politica*, Dante la *Fisica*, e ciò ribadisce come questi guardasse sul serio ad Aristotele direttamente.

Insomma, Dante non fu schiavo nè del suo aristotelismo nè del suo tomismo, e in breve ne avremo nuove prove; i due maestri non differivan che poco, per quel che occorreva a lui; nelle discrepanze vere e apparenti stette più con Aristotele, s'inspirò anche a Cicerone, aggiustò tutto a suo modo. Le stiracchiature per mostrarlo in perfetto unisono con l'uno o con l'altro sono una fatica peggio che vana (2).

VII.

La bestialità è salva, ma resta da assicurar l'eresia. Gli eretici non posson essere incontinenti, chè questi sono recisamente tagliati fuori di Dite, stanno tutti *extra moenia*. Perfino il supporre che gli eretici, come fra i cittadini di Dite sono i più prossimi ai suburbani, così siano i più affini all'incontinenza, è cosa arbitraria, non suffragata da alcun esempio parallelo (3),

---

stutia et dolo aliqui aperte et per violentiam male operentur: sed hoc, quia difficilius fit, in paucioribus accidit »: II, II, Qu. 55, Art. 4.

(1) II, II, Qu. 66, Art. 9.

(2) Cfr. le buone osservazione del Fraccaroli, l. c., 112 sg.

(3) L'unico potrebbe parere la collocazione dell'usura all'estremo lembo del cerchio della violenza, in quanto vi si vedesse, com'altri fece, l'intenzione che gli usurai stian

smentita dalla brusca e profonda separazione che il muro della città mette tra quei di fuori e quei di dentro. Sono nella scala morale i men rei degli abitanti di Dite, come ne sono nella scala topografica i men bassi: ecco tutto. D'altro lato, nulla han da fare coi maliziosi frodolenti, poichè c'è di mezzo tutto il cerchio settimo. Violenti, malgrado la contiguità con questi, nemmeno posson essere; giacchè la violenza è riservata tutta al cerchio che le è proprio. Risulta chiaro dalle parole di Virgilio:

> *Dei* violenti il primo cerchio è tutto;
> Ma perchè si fa forza a tre persone,
> In tre gironi è distinto e costrutto.
> A Dio, a sè, al prossimo si puone
> Far forza; dico in sè ed in lor cose...

Qui, se anche il giro della frase non indicasse, come fa, il proposito d'una sottospartizione esauriente, cavata dall'analisi del concetto, tale riuscirebbe di fatto la ripartizione; poichè all'infuori di sè, del prossimo, di Dio, della natura e dell'arte espressamente dipoi comprese in Dio, su qual altra mai persona o cosa potrebbe l'uomo esercitare violenza?! Il caso è diverso da quello del cerchio ottavo, per il quale nè il giro della frase nè la sostanza importano una suddivisione fondata sulla diretta analisi del concetto di frode, bensì è un mero fatto che le bolge siano dieci e i peccati vi si succedano nel modo che fanno; poichè vani son tornati gli sforzi per iscovare in Malebolge un'ossatura logica, di cui l'autore, se pur l'avesse avuta in mente, serbò geloso il segreto.

S'aggiunge che pur lo stacco materiale fra gli eretici e gli altri tre cerchi è grande. Gli eretici sono in un vasto piano ben dentro i valli ma ben fuori del baratro; il qual baratro, nel centro del piano, è profondo, manda un orribile puzzo che è tutto suo, ed incomincia con una ripa scoscesa, ruinosa, sassosa. In prossimità di questo precipizio si fermano i due poeti per abituarsi un poco al tristo puzzo, e la lezione del poeta latino non riguarda che i dannati del baratro, e solo di essi dice che ogni

---

subito prima del precipizio che mena al cerchio della frode, perchè abbiano essi pure un che di frodolento. Ma v'è di mezzo il precipizio appunto, e quell'intenzione non risulta da un qualunque benchè menomo accenno. D'un'altra supposizione simile, relativa a singole anime di Cocito, già mostrammo la fallacia a p. 25.

lor colpa ha per fine l'*ingiuria*, e l'ingiuria si fa *o* con violenza *o* con frode. La colpa ereticale quindi nè ha per fine l'ingiuria nè è violenza. Se alla buona vi si volesse ravvisare una cotal aria di violenza, dovrebb'essere, caso mai, contro Dio; ma giusto i violenti contro Dio son nel terzo girone, sono nel cerchio della violenza i più lontani da quel degli eretici! Nè incontinenti dunque nè violenti, neanche per approssimazione. Eppur ci sono, e si capisce che ci abbiano ad essere. Ma a che titolo, nel catalogo ragionato delle colpe?

Il cerchio loro ha, rispetto alla città di Dite, una postura analoga a quella che ha il Limbo rispetto al suburbio ed anche all'intero Inferno. A far più risaltare l'analogia contribuisce il fatto che, come innanzi al Limbo sta l'Acheronte con Caronte, così innanzi a Dite sta lo Stige con Flegias (PROTO), e come il primo cerchio non ha entro di sè un simbolico guardiano, così il sesto sembra avere lo stesso *self-governement*, perchè « nessun guardia face » (COLAGROSSO). Dalla intuitiva rassomiglianza dei due cerchi venne la suggestione al Todeschini di supporre che l'Antinferno, il Limbo e il sepolcreto degli eretici si corrispondano intimamente ed ospitino i manchevoli delle tre virtù teologali: i manchevoli di carità il primo, di fede il secondo, di speranza il terzo. Dove però vien subito da opporre che Virgilio definisce a Sordello il Limbo come la dimora dei manchevoli di tutte e tre le virtù teologali:

> Quivi sto io con quei che le tre sante
> Virtù non si vestiro e, senza vizio,
> Conobber l'altre e seguir tutte quante.

Il Del Lungo fece ricami dello stesso genere. Il restar gli eretici fuori del sistema penale dantesco dipenderebbe da ciò « che la natura del loro peccato li sottrae alla comunicazione diretta, non che con la Grazia, secondo è di tutti i dannati, ma con la Giustizia medesima, di quel Dio ch'e' disconobbero e negarono, e perciò li pone quasi fuori di schiera ». Essi han comune con gli sciaurati e col Limbo un carattere che si potrebbe dire « sconoscimento della divinità ». Gli sciaurati non riconobbero la legge suprema del lavoro, con la quale Dio governa il corso del genere umano; quei del Limbo, quantunque senza colpa e per diverse ragioni, non conobbero Dio; gli eretici sconobbero

pensatamente e volontariamente Dio.—Or qui le obiezioni vengon in folla. La così detta ignavia degli sciaurati, che non è se non vile imparzialità, egoistica indifferenza pel bene e pel male, per Dio e pel diavolo, si può ella dire astinenza dal lavoro nel senso ordinario della parola? Celestino V era un fannullone in senso spicciolo? Quei che veramente sconobbero la legge del lavoro, stabilita dal Genesi (1), non son gli usurai e non son puniti a suo luogo tra i violenti? E fossero pur nemici del lavoro i così detti ignavi, violare una legge divina è sconoscer Dio? In un senso speciale, da potersi paragonare alla mancanza del battesimo o all'eresia, no; nel senso generico, in cui ogni violazione d'una legge divina è sconoscenza di Dio, tutti i dannati si troverebbero in condizioni identiche a quei dell'Antiferno. E degli eretici è lecito asserire in generale che negaron Dio? Pegli epicurei pazienza; ma l'eresia di papa Anastagio negava la divinità di Cristo, non l'esistenza di Dio, e molte altre eresie sono conciliabili col più risoluto teismo. In ogni caso poi l'eresia, sequestrata dalla grazia divina, perchè dovrebbe restar fuori della stessa giustizia? La giustizia divina raggiunge ogni peccato; solo gli sciaurati son disdegnati così dalla giustizia come dalla misericordia, ma perciò stanno fuor dei cerchi infernali. I poveri eretici, messi come sono a crudele tormento, in mezzo a due cerchi che son entrambi opera di divina giustizia, a metà del vero e a principio del verissimo Inferno, o in qual senso mai, per quanto raffinato e superlativo, potrebbero esser fuori di tale giustizia?

Novelli ricami fece il Fraccaroli. Considerando che gli eretici operosi sono puniti in un cerchio ulteriore, e che nel sesto v'è anche un pagano, Epicuro, argomentò che nel sesto sien puniti quelli che « o non ebbero alcuna religione, o non seguirono la religione vera, sebbene fossero in grado di conoscerla e perciò in dovere di seguirla, senza che però loro si potesse imputar e alcun'altra colpa positiva ». Neppur gli abitanti del Limbo ebbero la vera religione, ma senza loro colpa, e son relegati lì unicamente perchè santi non possono essere non essendo cristiani. Chi invece « conosciuta la religione cristiana, segue de-

(1) « Posuit Deus hominem in Paradiso ut operaretur »; e « Vesceris pane tuo in sudore vultus tui ».

liberatamente altra via, o chi anche, nato fuori del Cristianesimo, impugna quelle verità morali che la religione cristiana ammette come indispensabili, e che sono il presupposto necessario anche della semplice religione naturale», sta nel sesto cerchio. Quei del Limbo si perdettero *non per far, ma per non fare*, cioè per una ragione tutta negativa; gli eretici hanno invece fatto qualcosa, si son rifiutati a credere, e la lor colpa è in un certo senso positiva. Il Limbo inaugura la sezione degl'incontinenti, di coloro cioè che, senza esser delinquenti, non seppero però resistere alle tentazioni del peccato; il sesto cerchio inaugura la sezione d'entro le mura, cioè dei veri delinquenti, ma rappresenta solo un primo gradino di delinquenza: è, insomma, il Limbo della città di Dite. Il goloso, l'iroso e simili, avrebbero dovuto resistere a una tentazione, a un impulso naturale; i cittadini di Dite han fatto peggio che non resistere, son rei d'altro che di fragilità, hanno deliberatamente fatto il male, e anche gli eretici non sarebbero da nulla stati trascinati a scegliere volontariamente opinioni spiacenti a Dio. Ma qui finisce la colpa loro; ed è per questo che nella classificazione del c. XI si omette il sesto cerchio, come si omette il Limbo. Entrambi i cerchi non toccano la morale umana, da cui la classificazione prende le mosse, ma sono un'aggiunta della morale divina. Entrambi implicano il difetto dei presupposti necessarii alla salvazione; ma nell'uno il difetto è involontario, e perciò non punito con tormenti, nell'altro è deliberato, e perciò gravemente punito.

Codesto discorso, in quanto è un'accurata definizione e comparazione del primo e del sesto cerchio, mal si potrebbe oppugnare; ma non risolve il penoso dubbio. Lasciamo stare se dell'eresia si possa senza riserve dire che, secondo il poeta, non tocchi la morale umana, quando il fatto è che il braccio secolare se ne intrometteva e gli eretici erano perseguitati ed uccisi allegramente. Fu, è vero, osservato da parecchi che nè in Aristotele nè in Cicerone trovava Dante alcun accenno all'eresia; ma ciò cosa importa? Tostochè egli s'era appropriate le classificazioni dei due pagani suddividendole a suo modo, mettendoci un contenuto alquanto diverso, allogandovi perfin la simonia, nessuno gli vietava di far rientrar l'eresia sotto una delle vaste categorie etiche ereditate dagli antichi. Un'eresia intesa in tal modo da poterla punire anche in Epicuro, ben poteva

trovare il suo posticino in una categoria etica d'Aristotele. Contro la conclusione del Fraccaroli, e più ancora contro le speculazioni piaciute al Todeschini e al mio *amico fiorentino*, si leva sempre la domanda implacabile: se il poeta volse nell'animo tanti pensieri così sottili, perchè non ne lasciò il più piccolo cenno? Qui non si tratta d'allegorie, da abbandonare all'acume dei lettori; ma d'uno schematismo sistematico, dov'egli ha lo zelo di snocciolare cose assai più facili di quelle che gli si vorrebbero far sottintendere. Perchè una così singolare lacuna? Perchè mentre chiede conto della collocazione degli usurai, non si fa schiarire dal maestro anche quella degli eretici? Si ha un bel confrontare il sesto cerchio col Limbo, ma della particolare condizione di questo, come dell'Antinferno, è data a suo luogo pienissima ragione; e del Limbo riparla Virgilio nel Purgatorio per intenti suoi personali. Ogni dubbio era dunque esplicitamente eliminato pel primo cerchio come pel vestibolo; senza dire che la stessa situazione materiale di tali due zone, il nome di *lembo* apposto alla seconda di esse, e la natura dei loro abitatori, parlan da sè, nè ci voleva molto a indovinare perchè nella classificazione criminale restino fuori del computo. Altro era il caso d'un cerchio bene interno e di veri dannati. Se avesse voluto metter costoro, diciam così, fuori di pianta, fuori d'organico, più che mai avrebbe dovuto spiegarsi. Invece solo per essi un silenzio veramente *di tomba!* Or ciò sembra voler dire come per Dante fosse ben inteso che il cerchio rientri nella classificazione aristotelica, e facile a sottintendere quale delle tre categorie gli si applichi.

VIII.

Il Boccaccio, sulla fine del commento al c. IX, osservò «la eresia spettare a bestialità e in quella spezie inchiudersi; perciocchè bestial cosa è estimare di sè medesimo quello che estimar non si dee, cioè di vedere e di sapere d'alcuna cosa più che non veggono o sanno molti altri, che di tale o di maggiore scienza son dotati, e volere oltre a ciò tenere ferma la sua opinione contro alle vere ragioni dimostrate da altrui; la qual cosa gli eretici sempre feciono e fanno, con tanta durezza di cuore tenendo e difendendo quello che vero credono, che avanti si lasce-

rebbono e lasciano uccidere, che essi di quella si vogliano rimuovere». Tuttavia, perchè non son messi più giù in compagnia dei bestiali violenti? «E a questo ancora si può rispondere in questa guisa: pare che gli eretici abbiano meno offeso Iddio, che quelli bestiali che più giù puniti sono; e perciò qui e non più giù si puniscono: e che essi abbiano meno offeso Iddio che coloro, pare per questa ragione. Il peccato il quale gli eretici hanno commesso, non è stato commesso da loro per dovere offendere Dio, anzi è stato commesso credendosi essi piacere e servire a Dio, in quanto stimavano le loro opinioni dovere essere rimovitrici di quelli errori, li quali pareva loro che non ci lasciassono debitamente sentir di Dio, e per conseguenza non ce lo lasciassono debitamente onorare e adorare: là dove i bestiali che più giù si puniscono, desiderarono e sforzaronsi in quanto poterono, bestemmiando e maledicendo, d'offendere Iddio; e oltre a ciò adoperando violentemente e bestialmente contro alle cose di Dio; e però pare questi cotali debitamente più verso il centro essere puniti, che gli eretici».

Tutto ciò è ben pensato, com'è espresso con la solita finezza di cesellatura e sovrabbondanza un po' rischiosa di accessorii. Ma, che più importa, trova un bel riscontro in quel che nel Convivio (II, 9) si legge dove Dante ragiona dell'immortalità dell'anima ed esordisce: «Per preponimento dico, che intra tutte le *bestialitadi* quella è stoltissima, vilissima e dannosissima, chi crede dopo questa vita altra vita non essere». Qui non solo troviamo qualificata bestialità l'eresia epicurea, il che già vorrebbe dir molto a cagion del rilievo precipuo che ha in Dite, ma per bestialità son date pure le altre false credenze delle quali essa non è che la peggiore. Una graduazione v'è pure in Dite, ove i diversi sepolcri «son più e men caldi»; e come nella poesia l'epicureismo campeggia tra errori che son tutti eresie, così nella prosa filosofica sovrasta su errori che son tutti *bestialitadi*. L'equazione è perfetta. Nè, si noti bene, il termine si può qui spogliare del valore tecnico e prendere in quel senso bonario in cui si suol oggi chiamare bestialità ogni grosso sproposito. Lasciamo stare quel che pur v'è di fondamentalmente comune tra quest'uso spicciolo, sgarbatamente eccessivo, e quello ponderato e filosofico; ma s'aggiunga che nella lingua antica non

si trovano esempii del primo (1). Ad ogni modo nel Convivio costituisce una definizione seria e riguarda credenze religiose. Di che è prova anche questo, che Dante s'appella subito ad Aristotele, agli stoici, a Tullio, ai poeti pagani e alle varie religioni, chè l'immortalità dell'anima la vuole « ciascuna legge, Giudei, Saracini, Tartari, e qualunque altri vivono *secondo* alcuna *ragione* ». L'eresia è una irrazionalità, e perciò è bestiale.

Ora, sta bene che l'eresia non è violenza; e che la violenza è essa la bestialità vera e propria, la bestialità che trova pieno riscontro in alcuni dei più tipici esempii allegati da Aristotele, la bestialità poeticamente contrassegnata dalla presenza di mostri mezzo uomini e mezzo bestie. Ma, se essa è la bestialità perfetta, operosa, risolventesi in atti ingiuriosi a Dio o a sè o al prossimo, ciò non impedisce che l'eresia costituisca un primo grado di bestialità, la bestialità teoretica, limitata all'opinione e alle parole. Così tutto va per la piana. Dante, che ha percorso i primi sei cerchi raccogliendo via via la nozione singola di ciascun peccato, giunto innanzi al baratro ove son relegati i colpevoli di ogni atto che abbia per fine l'ingiuria, si sofferma e procede a una spiegazione preventiva: nel baratro si troveranno l'ingiuria violenta e la frodolenta. Poi dà uno sguardo retrospettivo al cammino già percorso, e sente di dover spiegare perchè certi peccati stian fuori di Dite e gli altri dentro; e allora, allora soltanto, invoca le tre categorie aristoteliche. Con esse dichiara esplicitamente il perchè i primi cinque cerchi stian fuori della città, e solo implicitamente come la frode rappresenti la malizia, e come sia preceduta dalla bestialità: la operativa del cerchio settimo, la speculativa del sesto. Nella sua prima interrogazione a Virgilio si ferma al dubbio più grosso, quello che concerne l'incontinenza, e da Virgilio si fa dar dello stordito per non essersi ricordato subito del libro aristotelico, pur tanto familiare a lui, e non aver intuito che la parte suburbana era semplice incontinenza e perciò esclusa dalla città. Il resto veniva da sè. Per l'eresia non gli poteva Virgilio richiamare alcuna parola

(1) Anche *bêtise* è recente, e del suo precursore *besterie* gli esempii sembra non risalgano oltre il s. XV nè diano facilmente nell'uso oggi invalso. Il quale si direbbe inoltre sia rimasto affatto estraneo allo spagnuolo.

dell'Etica, ma l'applicazione estensiva era ovvia per Dante e pei suoi contemporanei.

Non a caso ho detto pei contemporanei. Fra Giordano, per esempio, diceva: « Le loro *credenze* tutte sono sozzure e lordure e bestialitadi ». Meglio ancora, san Tommaso, nel commento al Libro delle Sentenze, scriveva a proposito della infedeltà positiva che ha luogo negli eretici (mentre l'infedeltà negativa è propria dei pagani e di quanti son nati fuori del cristianesimo) queste parole per noi non inutili (1). « Sicut secundum Philosophum, in VII Ethic. c. I, *bestialitas* ponitur extra numerum aliarum humanarum malitiarum, quia humanum modum transcendit, ita a Sanctis ponitur *haeresis* extra numerum peccatorum quae in fidelibus inveniuntur, quasi gravius eis; et ideo non computatur inter vitia capitalia, nec inter eorum filias ». Ciò avrebbe potuto condurre Dante fino a collocar l'eresia nel più basso cerchio di Dite; ma non ve lo condusse: ei la mise nel cerchio più alto, e non occorre insistere su ciò. Forse invece contribuì a fargli collocar l'eresia così come ha fatto, quasi in disparte, bene staccata dal baratro dei tre ultimi cerchi. Affinchè però codesta considerazione non ci trasporti più oltre del giusto punto, osserviamo che Tommaso parla qui di vizii capitali e lor propaggini, e soltanto rispetto ad essi mette del tutto in disparte l'eresia; laddove Dante ha di mira una classificazione che non è quella dei vizii capitali. Comunque, il passo tomistico giova sempre a chiarire la posizione tutta particolare che il poeta fa all'eresia; e con lo stretto raffronto tra eresia e bestialità ci conforta ognor più a tener per fermo che, nel pensiero e nella terminologia teologica d'allora, tornava facile sottintendere che l'eresia fosse una specie di bestialità. Esso giova forse pure a spiegar perchè gli scomunicati (che han dell'eretico) sieno fuori del vero Purgatorio.

Sul cerchio ereticale Dante non fa una dichiarazione, ed è sempre ardua cosa chiosare il silenzio. Ma, poichè a ciò siam ridotti, è dover nostro reputar sottinteso quel che può essere implicito nei detti dell'autore e conforme alle sue dottrine e al suo linguaggio quali appariscono in altre sue opere; non già ascrivergli un pensiero recondito, da giustificare con criterii e ragionamenti squisiti, di cui, se pur fossero plausibili in sè mede-

(1) Riferite dal Bottagisio, op. cit., p. 80-81.

simi, ognun deve convenire ch'ei non ci ha lasciato la menoma traccia.

Intanto il Moore, che tiene assurdo cercar la bestialità nell'Inferno, e più assurdo che mai il ravvisarla nell'eresia (laddove per me l'errore è solo di circoscriverla a questa, come taluni interpreti fecero), addita la contradizione che ne nascerebbe tra l'allogamento del secondo Federico nell'arca degli epicurei e la lode tributatagli nella Volgare Eloquenza, d'avere, lui e Manfredi, coltivate le cose umane sdegnando le bestiali (1). Ma, buon Dio, se queste fossero contradizioni, Dante ne sarebbe pieno zeppo! Gli elogii fatti in un libro prosastico, sotto un rispetto meramente umano, se non tolgono che il poeta collochi la stessa persona nei regni della pena, tanto meno impediscono che il peccato che ivi l'ha tratta sia definito in sè medesimo nei termini voluti dalle ragioni etico-teologiche. Nella prosa latina Dante sfoga la sua ira di trovatore e d'uomo di corte contro i principi contemporanei, plebeamente superbi, non eroicamente, che incoraggiavano i carnefici, la gente doppia e devota al danaro; e vi contrappone gli Svevi, che avevano attirato a sè gli uomini di cuor nobile e di merito, con la loro principesca magnanimità, con lo zelo per tutto ciò che abbella la vita umana, col disdegnare il viver da bruti (2). Che ha che fare questo col doversi o no ridurre alla categoria aristotelica della bestialità la credenza epicurea, che era valsa a sprofondare nell'abisso l'ombra del rimpianto principe come del magnanimo ghibellino? Anche l'ombra di Manfredi confessa che orribili furono i peccati suoi, e ciò dovrebbe parere una contradizione agli encomii nei quali il figliuolo *benegenitus* è accomunato col padre. Si sa, son cose dell'altro mondo; e questa volta non per modo di dire. E poi, a che servirebbe rifiutarsi ad ammettere un'apparente contradizione fra il libro latino e il poema? La voluta contradizione rimarrebbe sempre nell'autore, tostochè egli nel poema mette Federico tra i seguaci d'una dottrina che nel Convivio

---

(1) « Siquidem illustres heroes Federicus Caesar et benegenitus eius Manfredus, nobilitatem ac rectitudinem suae formae pandentes, donec fortuna permansit, humana secuti sunt, *brutalia dedignantes*... » (I, 12).

(2) « Fatti non foste a *viver come bruti*, Ma per seguir virtute e conoscenza », dice Ulisse per ispronare ad un'impresa magnanima, che pur è soprannaturalmente punita con la morte.

taccia di bestialità vilissima, mentre nel libro latino dice lui sdegnoso della brutalità!

Del resto, il Moore si trova costretto a doversi contentare di considerazioni vaghe e poco concludenti. Qui, dice, son uomini di Stato o di Chiesa, dediti ai piaceri e alle ambizioni mondane, che accomodarono le opinioni alla vita, materialisti in entrambe le cose (come se tutto il cerchio fosse di soli epicurei, anzi di soli Farinata!); e poichè Dante nel suo schema non mette i segreti peccati del cuore, ma quelli estrinsecantisi in atti viziosi, non fa specie che non provveda ai meri pervertimenti d'opinione in materia di fede. Ma, — a tacere che v'è un altro peccato tutto interno, di quei che portaron *dentro* il fumo accidioso—, se il poeta provvede di fatto all'eresia, bisogna pure che vi provveda nello schema teorico. Nè so in qual senso comportabile possa mai prendersi l'affermazione che « il posto dato agli eretici significhi in modo generico il grado comparativo di gravità che Dante *personalmente* assegnerebbe al loro peccato ». Nella Commedia tutto è personale e niente è personale; tutto è soggettivo e tutto è oggettivato. Non si può ammettere che il poeta si riservasse una zona soggettiva, una specie di lista civile o di beni della corona o di caccia riservata; una zona che portasse una soluzione di continuità in un carcere tutto divino, gabellato tutto come opera della somma sapienza e giustizia.

Finalmente, che il cerchio ereticale costituisca un'eccezione anche fisica, in quanto che esso non sia digradante rispetto al cerchio anteriore, non si può più dire dopo che lo Zingarelli ha molto bene dimostrato come il digradamento sia stato a torto disconosciuto (1); nè, posto pure che non vi fosse, ciò direbbe nulla per la questione. I due cerchi son divisi nientemeno che dal muro fortificato, e appunto questo privilegio sarebbe parso a Dante un bastevole compenso, nel caso che, per ragioni architettoniche, avesse dovuto fare un'eccezione col lasciarli allo stesso livello. La netta divisione e la successione son le sole cose che importino per la graduatoria morale. È insomma un cerchio fisicamente regolare come gli altri e che moralmente non può esser campato in aria.

---

(1) *Giorn. dant.*, a. IV, p. 194 sgg.

IX.

Mi sia lecito digredire un po' sulla pena. Dei due elementi onde consta, il calore e la tomba, il primo sembra subito convenirsi all'eresia. È vero che, estraneo del tutto ai cerchi prima di Dite, il calore si trova più d'una volta, sotto diverse forme, in Dite: nel primo e nel terzo girone dei violenti, nella terza bolgia, nella quinta, nella settima, nell'ottava. Ma, lasciando qui di considerare quanto parco sia tale uso rispetto all'abuso dei visionisti anteriori, riman sempre che il fuoco s'attaglia bene agli eretici; i quali son essi i primi della città *roggia* a cui si trovi applicato, e ciò dà più rilievo alla cosa. S'attaglia, perchè è come l'eternamento di quel rogo che allora soleva toccare agli eretici raggiunti dalla giustizia umana; come alla sua volta il rogo veniva ad essere l'attuazione terrena della minaccia evangelica (Giov. 15, 6): « Se alcuno non dimora in me, è gittato fuori, come il sermento, e si secca; poi cotali sermenti son raccolti e son gittati nel fuoco e si bruciano ». Il rogo era divenuto la morte caratteristica dell'eretico, e qualche supplizio forse Dante dice averlo visto cogli occhi suoi (Purg. XXVII, 18). Ci voleva dunque il rogo anche all'altro mondo.

Quanto all'altro elemento, che non ha riscontro se non unico e parziale nelle buche dei simoniaci, si fecero escogitazioni diverse. Il Boccaccio opinò come i sepolcri, che soglion essere belli ed ornati di fuori, raffigurino la natura dell'eretico, uomo rispettabile in apparenza e dentro di sè pieno di pensieri putridi e pericolosi agli altri. Sennonchè questo è confondere l'eretico con l'ipocrita, che appunto l'Evangelo rassomiglia a sepolcro imbiancato. Il Buti avvertì invece che « l'eretico tiene sepolta la ragione nella sua falsa opinione, la quale è dura come pietra ». Così con le tombe avrebbe Dante fatto una specie di rebus, da poterlo indovinare solo chi riuscisse a inciampare in un giro furbesco di frase, nel quale la « falsa opinione » potesse figurar da tomba. Qualcosa di simile arzigogolarono Pietro Alighieri e il Landino. Il Bartoli propose che l'eretico stia a contemplar le strette pareti d'un avello in pena della corta veduta ove in vita si restrinse, e che gl'impedì di spingere lo sguardo fino alla verità. Si può obiettare che alcune eresie

susciterebbero piuttosto un'idea contraria, d'aver voluto veder troppo in là, di non fermarsi al *quia*; ed al più egli avrebbe potuto forse replicare che in tal caso l'avello sarebbe un contrappasso per antitesi, rimanendo contrappasso per analogia negli altri casi. Ma son tutte sottigliezze che non appagano (1).

Assai più attraente e spontanea resta sempre l'idea del Kopisch e di altri, che il poeta abbia recato in atto questo pensiero: « voi dunque voleste che l'anima muoia col corpo? ebbene, finisca essa in una tomba, come finiscono i corpi! ». E qui opportunamente il Fraccaroli pensò alla famosa novella boccaccesca su Guido Cavalcanti. Sorpreso da una brigata in mezzo a certe arche presso San Giovanni, gli chiesero: « quando tu arai trovato che Dio non sia, che avrai fatto? ». Ed egli « da lor veggendosi chiuso, prestamente disse: Signori, voi mi potete dire a casa vostra ciò che vi piace ». Il capo della brigata spiegò l'arguzia così: « queste arche sono le case de' morti, le quali egli dice che sono nostre case, a dimostrarci che noi, e gli altri uomini idioti, siamo, a comparazion di lui e degli altri uomini scienziati, peggio che morti, e per ciò noi qui essendo siamo a casa nostra ». Or un motto di cui è così difficile trovar la punta, è probabile che non sia un'invenzione del novelliere (il quale del resto più che inventare era solito abbellire e colorire); e potrebbe avere ispirato a Dante l'idea di seminar di avelli il cerchio degli epicurei, e di collocarvi l'episodio dei Cavalcanti. Il quale sarebbe come la correzione del pensiero orgoglioso che stava in fondo all'aneddoto boccaccesco;

---

(1) E. Proto *(Giorn. dant.*, V) in un erudito articolo ricorda il Convivio (IV, 22) dove si allegorizza sulle tre Marie che vanno alla tomba di Cristo e non ve lo trovano, e son considerate simbolo delle tre sette della vita attiva — epicurea, stoica, peripatetica — che vanno al mondo presente, ricettacolo di corruttibili cose, e vi cercan Cristo, cioè la beatitudine, che invece è in Galilea, simbolo della vita speculativa. Ma se di qui fosse rampollato il pensiero di metter la setta epicurea nelle tombe di Dite, si dovrebbero ivi supporre anche la stoica e la peripatetica: cosa impossibile. Poco più accettabile è l'idea del Bottagisio (op. cit., p. 90), il quale rammentando una frase tomistica, *haeresis importat corruptionem fidei christianae*, crede che di qui il poeta fosse mosso a metter gli eretici, i corruttori della fede o i fedeli corrotti che vogliam dire, dentro a sepolcri, onde col puzzo delle false dottrine non infettino i credenti, a quel modo che i corpi si seppelliscono perchè non appestino i vivi. I coperchi sarebbero sospesi *(levati)* perchè *sepulcrum patens est guttur eorum*, secondo il salmo V. Ma, oltre il resto, non può parer verosimile che il concetto predominante nella mente del poeta fosse qui quello del puzzo, mentre giusto nel sesto cerchio non v'è puzzo ed è espressamente avvertito che il puzzo incomincia a sentirsi sull'orlo del settimo cerchio.

quasi Dante dicesse: siete voi pur troppo a casa vostra nelle tombe, o epicurei!

Quest'argomentazione non è senza qualche fondamento di realtà; e, anche astraendo dai pensieri coi quali Dante potè coonestare la pena degli eretici, sarebbe sempre possibile che il motto di Guido, se giunse al suo orecchio, gli desse la spinta all'immaginazione. Ma quanto alla convenienza intrinseca della pena, c'è che essa quadra pei soli epicurei, non per le altre tante eresie che non negano l'immortalità dell'anima, e nemmeno per quella che sola è espressamente ricordata oltre l'epicurea: la fotiniana. L'arca di Farinata esteticamente è come dir tutto il cerchio, ma sotto il rispetto teologico e più largamente poetico non ne è che una particella. Le ragioni estetiche possono bensì spiegare come il poeta scegliesse una pena calzante in più particolar misura agli epicurei, ma non come la pigliasse tale da non quadrar punto punto alle altre eresie. Negli altri avelli c'è ogni ben di Dio, o del diavolo; onde qui occorre un concetto più largo e conciliativo.

Eccolo, se non m'inganno. Il caratteristico dell'eresia è la divisione, la scissura; insomma l'isolamento nel quale i seguaci d'una dottrina, ristretti fra loro, si pongono non solo di fronte alla comunione dei fedeli e alla filosofia ortodossa, ma sinanche di fronte a tutte le altre eresie. Sparpagliamento dunque per un verso, e intima unione per un altro verso, erano le due cose che più il poeta doveva mettere in rilievo nella pena. Quindi immagina una grande campagna sparsa di sepolcri; e l'aspetto suo *vario* n'è la prima qualità, messa in vista col paragone d'Arli e di Pola. I tanti sepolcri rappresentano altrettante eresie (1).

---

(1) Le diverse interpunzioni possibili sono: *Qui son gli eresiarche, Coi lor seguaci, d'ogni setta*; o *Qui son gli eresiarche Coi lor seguaci, d'ogni setta*; o infine *Qui son gli eresiarche, Coi lor seguaci d'ogni setta*. Io intendo *gli eresiarche d'ogni setta coi loro seguaci*; ma anche s'intendesse che ogni arca contenga una eresia con tutte le sue relative sette, il mio discorso non ne avrebbe alcun intacco. Solo, l'interpretazione mi parrebbe falsa. Sembra suffragarla più giù « Suo cimitero da questa parte hanno Con Epicuro *tutti* i suoi seguaci », ma altri a ragione qui notò che *cimitero* non è una sola tomba, e *da questa parte* sa di accenno più largo; quindi l'arca di Farinata sarà una delle parecchie date alle diverse scuole epicuree. *Setta* equivale a *eresia*, che è voce estranea al poema, e non a suddivisione di un'eresia. Dice Tommaso: « Ad tertium dicendum quod, sicut *haeresis* dicitur ab eligendo, ita *secta* dicitur a sectando sicut Isidorus dicit; et ideo *haeresis* et *secta* idem sunt » (II, II, Qu. 11, Art. 1). Nell'uso dantesco *setta* significa *scuola* o *società*, anche in senso buono, come la scuola stoica

Essi spezzano la campagna come le eresie spezzarono l'unità della fede. In ognuno v'è il capo d'un'eresia co' suoi seguaci; sicchè i sepolcri son tante conventicole, chiesuole, conciliaboli, cripte: ciascuna col suo quasi pontefice e rispettivi fedeli. Questi sono in numero maggiore che non si crederebbe *(e molto Più che non credi son le tombe carche)*, poichè un altro tratto dell'eresia è che molti la professano occultamente, onde ciascuna ha più seguaci che non paia. Il qual bisogno poi od uso di nascondersi trova giusto la sua rispondenza penale in questo finire chiusi e appiattati in una tomba. Da ogni tomba escono duri lamenti, che forse arieggiano il suono delle preci: quasi atroce caricatura d'oratorii sotterranei. Le tombe dunque ci stanno principalmente per appartare e condensare i seguaci d'ogni eresia; e l'essenziale della pena è in codesto accozzo insieme e segregazione, e nelle fiamme che infocano la clandestina dimora:

> Simile qui con simile è sepolto,
> E i monumenti son più e men caldi.

Anche per proporzionare a ogni eresia l'arsione dovutale, serve egregiamente la distinzione per tombe. Pure in un'altra Visione, *il Purgatorio di san Patrizio*, le fosse infocate sono messe in opera, ma non è detto quali peccatori ci stiano, sicchè la pena non v'ha nessun significato. Se Dante trasse in parte di lì la sua ispirazione, ve n'aggiunse una tutta propria e ben profonda. Tal essa sarebbe pur se tra le eresie l'epicurea non fosse. Ma giacchè v'è, e unica si stacca dal fondo del quadro, è poi possibile che un sapore più acuto sentisse Dante e volesse farci sentire in quel trovarsi gli epicurei in una condizione che riesce come un ironico raffaccio dell'errore particolare ad essi.

---

o l'ordine francescano. È l'*eresiarche* che qui assicura a *setta* il significato cattivo.—Colgo quest'occasione per avvertir l'inesattezza che generalmente si commette dicendo che questo sia il cerchio degli *eresiarchi*; come se la designazione dei peccatori si esaurisse col primo verso, e quasi che la poca scienza ellenica di Dante non gli bastasse a distinguere tra *eresiarca* ed *eretico*, e noi con quell'inesattezza non facessimo che condiscendere a una sua ingenuità. No; egli distingue bene fra *eresiarche* e *lor seguaci*, e noi dobbiam dire il cerchio degli *eretici*, e se diciamo altrimenti condiscendiamo a noi stessi.

X.

Ritornando ora alle tre disposizioni *che il Ciel non vuole* (questo modo pio non è in Aristotele, e riesce come un simbolo delle libertà che Dante si piglia nelle ulteriori suddivisioni), l'incontinenza risponde ai primi cinque vizii capitali, la bestialità a eresia e violenza, la malizia a frode; e come la malizia può esser frode semplice o frode traditrice, così la bestialità o semplicemente speculativa o ingiuriosa. Il modulo aristotelico non è sovrapposto all'ecclesiastico per ripiego, ma felicemente si combina con esso, perchè parecchi dei tipi d'incontinenza aristotelici coincidono col modulo ecclesiastico: che in fondo nelle speculazioni pagane doveva pur aver in parte le sue radici! E con qualche sottrazioncella, come con qualche giunterella, anche più discrete che quelle da fare alle altre due disposizioni, e con lo scambiare patristicamente il posto tra i peccati carnali e l'ira, le cose tornavano tanto bene, da poter esordire coi primi cinque vizii rispondenti agli ultimi cinque del Purgatorio.

Veramente, s'è disputato se l'accidia possa qualificarsi incontinenza; ma la questione preme di più a quei dantisti che nello Stige fan da padroni: per noi che stiamo umilmente al testo è secondaria, e ce ne rimettiamo ai disputanti che presumono aver giustificata quella qualificazione. Certo che l'accidia è una passione della potenza irascibile, e sta nel non resistere alle tentazioni della tristezza; quindi è incontinenza come l'ira, benchè d'un genere diverso e non appariscente. Non è da confondere con l'eresia, perchè questa le più volte è tutt'altro che tedio delle cose spirituali, e solo certe eresie, come l'epicureismo, potrebbero derivare da esso tedio, sempre però per accrescimento e degenerazione. Non monta che nel XVII del Purgatorio l'accidia sia distinta dai peccati di troppo amore al bene proprio (avarizia, gola, lussuria), come da quelli d'amore al male altrui (ira, invidia, superbia), e sia definita per lentezza d'amore al proprio bene. Lì la classificazione è fatta da un altro punto di vista, movendo dal solo concetto d'amore; tant'è vero che anche l'ira, al contrario di ciò che è nell'Inferno, non vi si trova associata ai tre peccati materiali o della potenza concupiscibile.

Il Moore dice che l'incontinenza è peccato d'impulso, non

d'abito, e perciò esita ad aggregarvi l'accidia, la quale è proprio mancanza d'impulso. Ma codesta distinzione generica tra impulso ed abito, che egli qui e altrove invoca con tanta fiducia e che non è il solo a tirare in campo, dove mai la fa Dante? Malgrado l'esempio aristotelico e, più, tomistico (cfr. Convivio, III, 8), egli non se ne serve nè punto nè poco. Infatti, se Didone e Francesca possono non credersi lussuriose per abito, lo stesso non è di Semiramide; nè sapremmo come negare abito di gola a Ciacco, d'ira all'Argenti, d'avarizia a quei che *nullo* spendio fecero con misura. Non aggiungiamo che per converso nè Pier della Vigna potè avere l'abitudine d'uccidersi, nè Bruto quella d'uccider Cesare, perchè si potrebbe creder lecito risponderci che tali delitti presuppongono un abito pravo che li abbia resi possibili. Ma resta che nel poema manca non solo ogni esplicito appello a quella distinzione, anzi ogni possibilità d'applicarvela noi stessi. Il Moore, che la suppone voluta da Dante, è poi costretto a meravigliarsi che l'abbia calpestata a proposito degli avari, e n'è tratto a fantasticar mutazioni di condotta del poema che dian ragione di una così grossa incoerenza! Meglio non imporre per capriccio nostro a Dante una norma che nè disse di tenere nè in effetto ha tenuta!

Dunque i primi cinque vizii capitali stanno benissimo sotto la prima categoria aristotelica. Ciò a Dante dovè parere una bella cosa. Sennonchè egli ebbe torto a non prevedere o non apprezzare debitamente la naturale aspettativa del lettore, che dopo i cinque avessero a venir gli altri due, e la giusta inquietudine che la repentina diversione e il tardivo appello alla tricotomia aristot lica avrebbero suscitata. In parte l'inquietudine è smorzata dalla gran messa in iscena di novità topografiche, di contrasti diabolici, di sdottoramenti etici, e dalla varietà mirabile di colpe e di tormenti, inaspettata dopo la semplicità delle prime sei zone. Ma i lettori che si riabbiano dallo stordimento finiscono col chieder per forza conto al poeta o a sè stessi, dove mai si trovino, palesi o latenti, l'invidia e la superbia.

Alcuni non han visto altro scampo che di cacciarli nello Stige, con un po' di violenza che par giustificata da necessità, come in momenti di ressa gli agenti ferroviarii stivano in vagoni di prima classe viaggiatori muniti d'altro biglietto. Il Del Lungo che più anni fa rinfrescò la chiosa di Pietro Alighieri,

del Manetti e del Lanci, ebbe il merito di farlo con grande industria e di rinfocolare le discussioni di topografia morale. La tesi fu da taluni accolta con una fede che a lui medesimo sarà parsa troppo spensierata, e da altri fu ripresa con ritocchi varii: chi surrogando l'invidia all'accidia e rimandando questa all'Antinferno (sfollare un poco non è male dove la calca è tanta !), chi dando posto all'invidia senza disturbare i diritti acquisiti e riserbando la superbia per Dite, chi fondendo superbia con ira e invidia con accidia, chi facendo altre manipolazioni. Anche a questo proposito dirò che la varietà stessa e volubilità affannosa di tali accomodamenti, insieme con l'opposto eccesso altrui di ridurre i peccati dello Stige a sola ira in duplice forma, sono indizio manifesto che si è in una falsa strada. Benchè pescare nel torbido paia questa volta non disonesto, si smetta, chè n'è tempo, e si riconosca che nel pantano non c'è che ira e accidia. Contro lo stivamento non insisterò sulle buone ragioni dette da tanti, in ispecie dal Bartoli, dal Colagrosso, dallo Scherillo, dal Moore; e basterebbe di per sè quella che è la più ovvia. La formale presentazione che altrove (p. 123 sgg) mostrammo esser di norma, e più che mai indispensabile per peccatacci così fondamentali, qui non c'è, e non c'è nemmanco un accenno indiretto: l'unico che n'abbia almeno la vana apparenza è l'*orgoglio* apposto all'Argenti. Eppoi non ci sarebbe, checchè si sia detto, una pena speciale per ciascun peccato; e tornerebbe stranissimo che in un sol cerchio, e quasi in un sol canto, fossero smaltiti, e insiem con altri, i due peggiori vizii capitali, quando i minori hanno un posto più largo, sono bene sceverati dal resto, sono scopertamente tratteggiati con ogni cura. Lasciamo poi stare se l'invidia potrebbe allogarsi tra peccati d'incontinenza; più duro ancora è ammetterlo per la superbia, a cui tutti i maestri riconoscevano un carattere proprio, più cupo e radicale. Boezio aveva detto che gli altri peccati fuggono da Dio, la sola superbia si oppone a Dio; e Tommaso, che la superbia non *avertitur a Deo* per ignoranza o per fragilità, ma perchè *non vult eius regulis subjici*. Come dunque gabellarla per incontinenza?

A simili ragioni credei potersene aggiungere un'altra, che sarebbe stata davvero formidabile se si reggesse, ma devo ora riconoscere che non si regge. La Chiesa, dicevo, avea ridotto tutti i peccati possibili a sette specie, e se tutte e sette il poeta

le avesse spese prima di Dite, non gli sarebbe rimasto alcun modo ortodosso di popolar la città. Invece bisogna che io oggi conceda e dimostri due cose: 'l modo di popolarla l'avrebbe avuto ancorchè fosse vero che la Chiesa non ammettesse peccato non riducibile ai sette vizii capitali; non è nemmeno vero però che la Chiesa fosse tanto rigida su questo punto, anzi essa non avrebbe imputato alcun fallo a chi avesse aggiunto qualcosa alle sue classificazioni o comunque adoperato queste liberamente.

Cominciam dalla prima. Chi confronti i peccati puniti in Dite con parecchi de' vizii capitali puniti fuori, e inoltre riscontri i criterii tenuti nell'Inferno con quelli del Purgatorio, che cosa trova? La lussuria è nel secondo cerchio; ma unita a violenza ingiuriosa alla natura è nel settimo, unita a seduzione, è nella prima bolgia dell'ottavo, unita all'adulazione è nella bolgia seconda (Taida), unita a falsità (Mirra e la moglie di Putifarre) è nella bolgia decima. L'avarizia semplice è nel cerchio terzo; ma se trascorre in ruberia aggressiva è nel primo girone del settimo, se in usura è nel terzo girone, se in lenocinio è nella prima bolgia, se in simonia è nella terza, se in baratteria è nella quinta, se in ladreria furtiva è nella settima, se in falsificazione di monete o d'altro è nella decima, se in tradimento è in Cocito. Così la prodigalità, se conduce fino a biscazzare le proprie sostanze, è relegata nella selva dei suicidi (1). Quivi è scontato il suicidio per *disdegnoso gusto* del cortigiano ambizioso, mentre quel di Didone e di Cleopatra, per accecamento di passione amorosa, è semplice peccato d'amore. Se qui e altrove si potesse anche aver a ridire, e trovar esagerata o incongrua l'applicazion della norma, ciò non conta nulla per chi non istia a sermonare su Dante ma ad esporlo. Se l'ira si ferma alle bizzarrie orgogliose dell'Argenti, basta lo Stige; se è ira folle di tiranno, ci vuol la riviera di sangue, come per la *cieca cupidigia* di lui o del predone non basta il terzo cerchio. Se per ira si tradisce, si finisce in Cocito. L'accidia o tedio delle cose spirituali, se degenera in vera dottrina epicurea, entra in Dite. Cotali avvertenze spuntano già in antichi interpreti, quale il Buti, e meritavano più generale attenzione. Den-

(1) L'Etica (IV, 1) dice che la dissipazione insensata del proprio avere è una specie di distruzion di sè stesso, perchè non si può vivere se non di ciò che si ha.

tro la città stessa vi son casi analoghi. Lo spirito settario, se resta mera dottrina o scuola, è punito nelle arche infocate; se si traduce in atti che generano scandali e scismi discende fino alla nona bolgia, secondo hanno schiarito ultimamente il Fraccaroli, il Tocco e il Moore. Insomma la città roggia è come uno scolatoio delle peggiori conseguenze dei primi cinque vizii capitali, de'le loro peggiori combinazioni e intrecci, e l'avarizia v'ha una gran parte (1).

Vi fu chi affermò che fuori delle mura son castigate le sole colpe etico-religiose, e dentro si scontano quelli che son delitti anche innanzi alle leggi penali. C'è molto di vero, ma non oserei dire che questo sia stato il criterio preciso di Dante. La coincidenza risulta da sè, all'ingrosso; ma non so se, poniamo, l'adulterio di Francesca sarebbe sfuggito alla legge comune, o se viceversa il frodolento consiglio di Guido da Montefeltro vi sarebbe incappato. Piuttosto giova ora guardare al Purgatorio, e considerare come lo schematismo suo più semplice dipenda non pure dalle ragioni che dicemmo più sopra, ma più precisamente da questa: le anime purganti han già lavato col pentimento ogni delitto in cui fossero incorse, e son lì a purgare unicamente le radici prime dei peccati; quindi il sodomita non è che un lussurioso, e l'usuraio non sarà che un avaro, e la bestemmiatrice Sapia purga l'invidia che l'accecò, e così via. L'Inferno è come la continuazione o l'eternamento della colpa terrena, onde gli si addice una molteplicità di pene rispondente alla molteplicità dei delitti, che son le propaggini d'ogni radice peccaminosa. Sicchè in conclusione, se magari con lo Stige il poeta avesse dato fondo a tutti e sette i vizii capitali, intesi nella lor forma più semplice, che per invidia e superbia sarebbe l'aver provato fortemente i sensi invidiosi o superbi, non mai pentendosene ma non mai traducendoli in atti criminosi, ben avrebbe potuto aprire poi le porte di Dite per insaccarvi, insieme con gli avari rubatori o ladri o simoniaci, coi lussuriosi sodomiti e via via, anche coloro che per invidia o superbia fosser discesi fino a violenze o frodi, a bestialità o malizie.

Passiamo all'altra considerazione. La dottrina dei sette vizii

---

(1) « Ex minori vitio potest oriri maius peccatum, sicut ex ira nascitur homicidium et blasphemia », dice san Tommaso.

non è mai stata un dogma o altro di simile. Fu insegnamento e speculazione di scrittori autorevoli, che venne facendosi comune e finì con aver posto nei catechismi. Ma fu speculazione varia, senza che la varietà desse luogo alla menoma inquietudine. Dopo i larghi ragguagli dello Scherillo, abbiamo oggi dal Moore un più metodico abbozzo di storia, interessante per sè medesima, capace forse di aggiunte e di correzioni, ma già bastevole al bisogno nostro.

Cassiano (m. 448) è il più antico presso cui la dottrina si riscontri, bensì come se la fosse già tradizionale. Enumera *octo principalia vitia*: gola, lussuria, avarizia, ira, tristizia, accidia, vanagloria, e a parte, qual somma di tutto, superbia. Distingue i due vizii corporali dagli altri sei, che sono mentali e si concatenano in maniera che l'esuberanza d'un vizio precedente dà inizio al seguente.

Gregorio Magno (m. 604) considera la superbia qual duce dell'esercito del diavolo, radice d'ogni male, *vitiorum regina*. Le prime sue figlie sono *septem principalia vitia*: vanagloria, invidia, ira, tristizia, avarizia, gola, lussuria. Per liberarci da codesti sette vizii di superbia venne il Redentore, pieno dello spirito di settiforme grazia. Ma a darci guerra, ognuno dei sette ha dietro a sè un esercito di vizii derivati (e li enumera). I primi cinque vizii capitali son spirituali, e ciascuno genera il seguente: dalla vanagloria nasce l'invidia, dall'invidia l'ira, e così via. Gli altri due son carnali, e dalla gola nasce la lussuria.

Isidoro (m. 636), che è nel Paradiso fra i teologi (X. 131), pone otto *perfecta vel principalia vitia*: gola, lussuria, avarizia, invidia, tristizia, ira, vanagloria, e infine superbia, *dux* e *radix* degli altri. Ma altrove ne dà sette, di cui la superbia, pur qualificata regina e madre, entra nel conto come il peggiore. Dopo essa il peggio è lussuria, quindi avarizia, quindi gola; e non continua.

Teodoro, arcivescovo di Canterbury (668-690), pone otto *capitalia crimina*: superbia, vanagloria, invidia, ira, tristizia, avarizia, gola, lussuria. Dice che così è *secundum canones*, ma sembra un'ingenua improprietà di linguaggio.

Sant'Aldelmo (m. 709), vescovo di Sherborne, come in continuazione d'un poema *De laudibus virginum* contro la lussuria, ha un poema sugli altri sette vizii. Il suo catalogo arieggia

quel di Cassiano, salvo lo scambio di posto tra gola e lussuria, e l'avvertenza che superbia genera invidia. Osserva pure che gli altri sette nacquero in terra fra i mortali, mentre la superbia era già nata in cielo.

Egberto, arcivescovo di York, ordina così: superbia, invidia, lussuria, vanagloria, ira, tristizia, avarizia, gola. Anche lui l'ha col *secundum canones*, ma non ispira maggior fiducia dell'altro; tanto più che secondo lui sant' Agostino aggiungerebbe agli otto il sacrilegio, mentre, stando al Moore, non fa che distinguere tre vizii principali: *carnis voluptas, superbia, curiositas*. Corrispondono alle tre tentazioni di Cristo. Come pure, i quattro di san Girolamo non son che l'antitesi delle quattro virtù cardinali.

Alcuino (m. 804) ripete la lista gregoriana, e dalla *superbia, quod est caput omnium vitiorum, oriuntur suprascripta septem vitia criminalia*. Teodulfo (m. 994), arcivescovo di Canterbury segue un ordine diverso da tutti gli altri.

Peckham, arcivescovo di Canterbury, cioè il matematico Giovanni da Pisa, che il 1284 visitò Oxford e vi condannò parecchie sentenze domenicane, talune persin tomistiche, in sue Costituzioni dell'81 inculca ai preti di esporre quattro volte all'anno, senza nessuna fantastica affettazione o sottigliezza, in lingua volgare, queste sette cose: i 14 articoli di fede, i 10 comandamenti, i 2 precetti evangelici, le 7 opere di misericordia, i 7 vizii capitali colla loro progenie, le 7 principali virtù, i 7 sacramenti di grazia. Enumera i vizii nell'ordine dantesco del Purgatorio, chiamando *cupidigia* l'avarizia. E delle filiazioni di ciascun vizio allega gli esempii. Il catalogo dei sette principali è identico a quello d'altri francescani, quale Ugo da San Vittore; cioè non differisce dal gregoriano se non per la fusione della superbia colla vanagloria.

San Pier Damiano (m. 1072) è singolare per l'ordine e per altro. Dice: superbia, avarizia, vanagloria, ira, invidia, lussuria, tristizia. Vi manca la gola, che pur tratta altrove severamente. Ma benchè dica che dai sette derivino *tutti* gli altri, fa una lista di sette *vitia criminalia* ed una di sette *levia*, le quali due non hanno rispondenza con la lista dei *principalia*. Sibbene i *levia* si connettono con le sette ore canoniche, che sono il soggetto dell'opuscolo, e si riferiscono all'evangelico «sette volte cade il giusto».

San Bernardo (m. 1153) ci ricorda Gregorio e Cassiano per la distinzione tra i due peccati corporali e gli spirituali, e per la derivazione del principio d'un peccato dall'eccesso di quel che precede. Come Gregorio, suddivide ciascun vizio in due o tre o cinque, ma nel catalogo e nell'ordine è poco meno che identico a Cassiano: gola, lussuria, avarizia, ira, tristizia, accidia, superbia; divisa quest'ultima in superbia propriamente detta, vanagloria e invidia. Le quali tre suddivisioni son riconoscibili a pronti segni: *superbia rubet, kenodoxia albet, invidia pallet.* Spiega l'*albet* col *candore* degl'ipocriti, che gli paiono tipica incarnazione di vanagloria.

Bonaventura (m. 1274), il quale altrove commenta Pier Lombardo che dice attenersi a Gregorio, fa il suo catalogo a proposito di Maria: « contra *superbiam* profundissima per humilitatem, contra *invidiam* affectuosissima per charitatem, contra *iram* mansuetissima per lenitatem, contra *acediam* indefessissima per sedulitatem, contra *avaritiam* tenuissima per paupertatem, contra *gulam* temperatissima per sobrietatem, contra *luxuriam* castissima per virginitatem » (1).

Circa san Tommaso (m. 1274) il Moore avrebbe fatto meglio a insister di più (2). Il dottore spiega in qual senso possa l'avarizia dirsi radice di tutti i peccati, e come si dica così considerando la maggioranza dei casi *(ut in pluribus est)*, perchè da essa più frequentemente nascono gli altri mali, senza escludere che talvolta *(interdum)* qualche altro male sia anzi radice dell'avarizia. Spiega in che senso si prenda superbia quando la si dice inizio di tutti i peccati, e come differisca dall'avarizia in quanto questa riguarda il peccato dalla parte della *conversione* a un bene mutevole, mentre la superbia lo riguarda dalla parte dell'*aversione* da Dio. Spiega che *peccati capitali* non sono soltanto quelli che si posson dire radice o inizio degli altri, ma

---

(1) Codesto luogo è dello *Speculum b. M. V.*, ma in verità pare che quest'opera sia stata malamente attribuita a Bonaventura, e non sia nemmen certo che fosse già scritta prima della morte di Dante. Inoltre, se tra lo *Speculum* e il Purgatorio dantesco c'è di comune che ad ogni vizio vien contrapposto un contrario esempio tratto dalla vita della Vergine, nella scelta però degli esempii vi son divergenze. Devo tali avvertimenti al notevole opuscolo del prof. D. Ronzoni, *La concezione artistica della D. C. e le opere di s. Bonaventura*, Monza 1900. Ma si può sempre dire che, anche se lo *Speculum* non fu per il poeta una fonte, è ad ogni modo una pietra di paragone per noi.

(2) Si veda tutta la Questione LXXXIV di II, I.

altresì quelli che son a capo di tutta una categoria di peccati. Nella *aversione* non v'è ordine tra i peccati, nella *conversione* c'è. Enumera poi le seguenti obiezioni. Parrebbero non doversi dir sette i *vizii* capitali, che sono: vanagloria, invidia, ira, avarizia, tristizia, gola, lussuria. Dovrebbero esser quattro, poichè quattro son le virtù. Delle quattro passioni poi, la dilettazione trova sua rispondenza in gola e lussuria, la tristezza in accidia e invidia; le altre due, speranza e timore, restano senza rispondenze. L'ira poi non è passione principale, perciò non avrebbe ad esser vizio principale. Se cupidigia e superbia son radice e inizio di tutto, non si dovrebbero mettere fra i sette. D'altra parte i sette non basterebbero, perchè si dan peccati, come quei per ignoranza o per buona intenzione, che non ne derivano. A tutto ciò risponde alla meglio, esaminando i sette da aspetti diversi, con ordine variabile, e dicendo or *vanagloria* or *superbia*. Le virtù si volgono a Dio, i vizii al bene mutevole; perciò non v'è rispondenza. Speranza e timore son dell'irascibile, e questo deriva dal concupiscibile; sicchè pei sette bastan le due passioni principalissime, dilettazione e tristezza. I vizii (e questa è la sentenza che più preme a noi) si dicon capitali perchè gli altri *per lo più* ne derivano, ma niente impedisce che talvolta alcuni peccati nascano da altre cause (1). Tuttavia i peccati d'ignoranza, alla quale si posson riportare anche quelli per buona intenzione (p. es. il rubare per far elemosina), sarebbero riducibili all'accidia.

Il catechismo non giunse in tempo a esser sottoposto al Concilio di Trento, che ne rimise la revisione al papa; nè comprendeva i vizii capitali. I catechismi locali li comprendono in un ordine (2) che non pareggia nessuno degli antichi. Dalle sette lettere iniziali risulta una parola, *Saligia*, che già un antico scrittore inglese adoperò per significare la sintesi della vita rea di tutta una nazione, la francese. A cominciare il catalogo da superbia e avarizia avrà contribuito il carattere fondamentale che più teologi assegnavano a tali due vizii, ma io credo

(1) « Ista vitia dicuntur capitalia, quia ex eis *ut frequentius* alia oriuntur. Unde *nihil prohibet* aliqua peccata *interdum* ex aliis causis oriri ».

(2) Superbia, avarizia, lussuria, ira, gola, invidia, accidia.

che specialmente all'acrostico si debba la fortuna dell'ordinamento che ha finito col prevalere. Ognun sa quanto ai si tenesse a siffatti aiuti mnemotecnici, e la comodità di poter infilare e sfilare i sette col filo di quel *Saligia* avrà potuto più d'ogni altra cosa.

XI.

Tiriamo le somme. Un'imposizione autoritaria della Chiesa non v'era; nè c'è stata poi, pur quando un uso si è tacitamente stabilito e irrigidito. Nei tempi di Dante era ormai prevalente il catalogo quasi gregoriano ch'egli adottò nel Purgatorio; ma le opinioni di scuola o le individuali, le discussioni, gli strascichi o la notizia delle anteriori dottrine, duravano ancora. I luminari della Chiesa non erano stati tutti concordi nel fondamento della classificazione, nel numero delle classi, nel modo di ordinarle, nel nome da dare a certi vizii, nell'includerne alcuni o nell'escluderli, nel metterli tutti su una stessa linea o nell'appartarne qualcuno; e in ordinamenti diversi si pretendeva di trovare lo stesso legame logico di filiazione d'un vizio dal precedente. L'avviamento fatale era al cabalistico numero sette, e anche nell'ordine e nel resto si andò disegnando una dottrina più comune delle altre. Ma che fuor di quelle sette categorie non fossero possibili altre colpe, non si osava dire con risolutezza. A prescinder da coloro che, come il Damiano, ne indicavano effettivamente delle altre, quegli stessi che aspiravano, si vede, ad un aggruppamento esauriente, di trovarlo in quel che adottavano avevano più la voglia e la speranza che non la certezza. S'è visto dianzi in Tommaso.

In un simile stato di cose, Dante non avrebbe incontrato niun imperioso ostacolo a qualsivoglia sua immaginazione infernale. Difatto, si guardi un poco alla letteratura escatologica anteriore. Già, l'Apocalisse (XXI, 8) non ha che un accenno scarno e sconnesso. Nelle altre Visioni, o non sono specificate le varie sorte di peccatori, pur essendo variate le pene; o sono sì più o meno specificate le colpe, e in qualcuna con singolari rassomiglianze alle dantesche, ma i vizii capitali non costituiscono il criterio della spartizione, e appena qualcheduno, come lussuria o avarizia, v'è direttamente imbrancato. Le reità sono esempli-

ficate alla buona, alla spicciolata, a caso, e secondo la termin-gia volgare. Solo la più teologica forse delle Visioni, quella d'Alberico, in un capitoletto (XXXI) fa abbozzar da san Pietro una classificazioncella sistematica; ma riduce a tre i peccati fondamentali: gola, cupidigia, superbia. Bisogna venire allo spettacolo fiorentinesco del 1304, che causò la rovina del ponte alla Carraia, per trovare sette tormenti in punizione dei sette peccati mortali (1); e ciò per verità nemmeno si legge nel passo del Villani, ma solo nella parafrasi del Pucci. Anche in questo particolare, Dante eccedette di gran lunga i suoi precursori.

Sennonchè, badiamo, nel Purgatorio egli ha pur adottato la classificazione più autorevole; e come tale che debba esaurire ogni specie di disposizione peccaminosa, giacchè certo non si può ammettere che qualche anima traversi le sette cornici rimanendo infetta di qualcosa che in quelle non si purghi. Anche il Tesoro di Brunetto, dopo enumerate alla buona le rame di ciascun dei sette, diceva: «encor sont mainz autres pechiez que *totz* naissent et meuvent de ces VII». Quel *Trattato dei vizii e delle virtù*, che, composto da un frate francese nel s. XIII, ebbe sì larga diffusione e fu tradotto in più lingue, spartiva esso pure in rami e sottorami i vizii capitali e le corrispondenti virtù, qua e là anche anticipando taluna delle categorie di Dite. È vero che Dante nel Purgatorio non poteva far di meglio di quel che fece; poichè, se anche si fosse stillato il cervello per escogitare un ottavo o un nono peccato, ciò non avrebbe soppresso il dubbio indefinito che ci volesse dell'altro, e la cosa più soda e men questionabile era di tenersi stretto a una classificazione tanto accreditata. Ma la fede piena ch'ei le dà nel Purgatorio fa rigermogliare sempre il pensiero che dunque superbia e invidia, d'un modo o d'un altro, ci abbian da essere anche nell'Inferno: entro Dite, poichè è sogno che siano fuori. La Città, oltre all'essere lo scolatoio del peggio dei primi cinque vizii, specialmente dell'avarizia (2), deve pure insieme corrispondere alle due più basse cornici del Purgatorio, le più vicine a Dite, le più remote dal Cielo.

---

(1) D'Ancona, *Origini del teatro in Italia*, I, 88 sg.

(2) Si ricordi che anche Cicerone (*De off.*, I, 7, in fine) diceva l'*avarizia* essere la più usuale causa d'*ingiuria*.

E qui un'altra fungaia di escogitazioni diverse. Il Balbo accennò gli eretici essere superbi, invidiosi i violenti e i frodolenti; e i traditori essere i pessimi dei frodolenti e d'ogni sorta peccatori. Un altro (1) s'è ingegnato di mostrare che superbi siano gli eretici e i violenti, e invidiosi siano i frodolenti e i traditori. Per certe classi e sottoclassi di dannati la cosa sembra calzare a capello, per altre riesce più o men forzata; per altre infine, a sua stessa confessione, non torna in alcun modo. Oltre il resto, a lui come al Balbo si può obiettare in massima che equazioni così sommarie e nette Dante le avrebbe esplicitamente avvertite, chè son facili a dire quanto difficili a indovinare; e che l'invidia così starebbe sotto la superbia, contro ogni convenienza, che vorrebbe la superbia in fondo a tutto. Salvo non si volesse fare la penosa supposizione, che giusto per non confessare la sconvenienza Dante si tacesse.

Obiezioni consimili, eccetto l'ultima, stanno contro la tesi dell'Harris, che le dieci specie di frode non sian che dieci figlie d'invidia, e le quattro specie di tradimento quattro figlie di superbia. Egli aggiungerebbe che figlie d'accidia, la quale per lui non è in Stige, sono l'eresia, il suicidio (in quanto nasce dalla disperazione, che è una delle sei figlie d'accidia secondo Tommaso), e forse altro. Ma di tale sistema ha già fatto giustizia, benchè con insolita morbidezza, il Moore (p. 165).

Il Filomusi invece, che, essendo di quei che cacciano l'invidia nello Stige, ha da trovar un collocamento solo alla superbia, si lasciò fermare dalla *superbia* di Capaneo, e si persuase che dunque nel terzo girone del cerchio settimo abbia la sede propria questo peccato. Ma in un così piccolo rione, anzi in una particella di esso (poichè quel girone ha pure sodomiti e usurai), in un luogo di passaggio, in una trattazione episodica di poche terzine, è incredibile resti confinata la *regina omnium malorum*. Pare pressappoco come se uno credesse che il Re abiti nel vicolo tale, numero tale, piano tal altro, uscio a sinistra. Il Filomusi si rallegrò della simmetria che così si avrebbe, per trovarsi la superbia nel cerchio *settimo* infernale come nella più bassa delle *sette* cornici del Purgatorio. Ma sarebbe pura

(1) A. Dorelli, nel *Giorn. dant.* II.

coincidenza numerica, e neanche piena; tutta a scapito della simmetria vera, che vorrebbe la superbia nel più basso luogo infernale.

Anche per questa ragione è ben altrimenti seducente l'ipotesi accennata dal Minich nella *Matelda*, e splendidamente lumeggiata dallo Scherillo: nel cerchio dei traditori starebbe la quintessenza della superbia e dell'invidia fuse insieme. Di colà sporgono, simbolici guardiani, i giganti classici e Nembrotte, i superbi invidiosi degli Dei o di Dio; le cui geste famose son poi disegnate sul pavimento della prima cornice come esempii di superbia punita. Laggiù, nel centro dei giganti e dei traditori, che è pure il centro di tutto l'Inferno, sta quel gigantesco Lucifero «di cui è l'*invidia* tanto pianta» (Par. IX, 129), e il cui «maledetto *superbir*», il «*superbo* strupo», fu il principio del cader degli angeli (Par. XXIX 55-6, e cfr. XIX 46). E di tutto il lago la prima zona prende nome da Caino, il più antico esempio di umana invidia (Purg. XIV, 132). Davvero che la gelida capitale dell'imperator del doloroso regno sarebbe la miglior sede per le due peggiori colpe, e in ispecie per quella ch'è la regina di tutte e sette.

Ma anche un'ipotesi tanto bella, se si piglia in senso stretto, così che il Cocito sia per le due colpe quel ch'è lo Stige per ira e accidia, ha contro di sè l'obiezione medesima che sta contro chi le caccerebbe nello Stige: Dante non fa in Cocito alcuna categorica menzione nè di superbia nè d'invidia (1). D'altra parte, se ripugna l'ammettere che la superbia di Capaneo costituisca tutta la superbia, ed egli sia nè più nè meno di quel ch'è Farinata per l'eresia o Piero pel suicidio, è impossibile però togliere a lui la superbia che il poeta gli dà nel modo più solenne, in piena conformità col tipo classico del personaggio; com'è impossibile negare che la bestemmia è figlia di superbia,

(1) Qualche buona aggiunta allo Scherillo fece il FLAMINI (*Spigolature* ecc., Pisa 1895 p. 17), qualche breve censura il BARBI (*Bullettino*, IV, 9), e un po' di tutto il COLAGROSSO in una fina esposizione critica (*Giorn. stor.* XXX, 157-9) — G. FAUCHER (*Accidioso o invidioso fummo?*, Napoli 1892), tra alcune buone osservazioni secondarie e molte tesi inaccettabili, propugnate però con erudizione e in modo cortese, venne a frantendere lo Scherillo; quasi che questi opinasse esservi in Cocito superbi e invidiosi oltre i traditori, mentre l'opinion sua era che il tradimento appunto sia superbia e invidia.

secondo l'espressione di sant'Isidoro. S'aggiunga ciò che Dante dice, con insistenza non minore, di Vanni Fucci:

> Per *tutti* i cerchi dell'Inferno *oscuri*
> Spirto non vidi in Dio tanto *superbo*,
> Non quel che cadde a Tebe giù de' muri.

È vero che dice *in Dio*, che sembra circoscrivere una qualità di superbia, che però è la più tipica; ma a buon conto Vanni è superbo più di Capaneo, e superbi vi sono in tutti i cerchi peggiori d'Inferno, in tutti i cerchi del peggiore Inferno. Giacchè credo abbia ragione il Buti chiosando: « per quelli che sono più scuri ove sono li più gravi peccatori ». S'aggiunga inoltre che pur l'eresia è figlia di superbia, secondo i teologi (1). Nè, benchè più magnanimo, il *dispitto* di Farinata per l'Inferno è molto diverso dal giacer *dispettoso* di Capaneo sotto la pioggia di fuoco e dai *dispetti* che ogni sua parola esprime (2). Il *disdegnoso gusto* che spinse Piero al suicidio sa certo di superbia. Il *Tesoro* derivava dalla superbia l'ipocrisia e la discordia, mentre faceva scaturire il tradimento dall'avarizia. La redazione genovese del *Trattato dei vizii e virtù* mette l'ipocrisia e la slealtà fra i sette rami dell'orgoglio.

Tutto questo fa risaltare la convenienza d'un'ipotesi più larga e conciliativa, per cui superbia e invidia stiano come nel sostrato morale di tutta la città roggia: *implicite et occulte*, disse l'Imolese; e un quissimile è nel Buti (I, 310). Questa è la dottrina suppergiù del Paur, del Witte, dello Scartazzini, del Colagrosso, e che da gran tempo io vagheggio. Senza presentar di fronte i due peccati proprii di Lucifero o *Dite* (Inf. XI, 65), Dante se gli è tenuti in serbo per la città che ha nome Dite, e quivi li ha fusi e stemperati. Nella penombra in cui vi restano, penetrano dappertutto, lampeggiando in una parte più e

(1) « Infidelitas, secundum quod est peccatum, oritur ex superbia, ex qua contingit quod homo intellectum suum non vult subiicere regulis fidei et sano intellectui Patrum »: *Summa theol.* II, II, Qu. 10, Art. 1. Avverte che si potrebbe anche dire che, come le virtù teologali non si riducono alle cardinali ma le precedono, così i vizii opposti alle teologali non si riducono ai vizii capitali; ma è considerazione secondaria e riservata. La quale può tutt'al più giovare a sempre meglio chiarire perchè Dante abbia appartata, nel modo che ha fatto, l'eresia, la bestialità teorica, dagli altri peccati di Dite. Infine il Trattato dei vizii e virtù fa dell'eresia un ramo della superbia.

(2) Omberto, a cui fe' danno superbia, *ogni uomo* ebbe *in dispetto* (Purg. XI, 64).

meno altrove; e più traspaiono dal ghiaccio di Cocito, e più erompono dagli atti e parole di Capaneo o del Fucci. Non costituiscono il diretto criterio della divisione topografica e casuistica: criterio sono bestialità e malizia, in quanto sono disposizioni peggiori dell'incontinenza, e, salvo la bestialità teoretica dell'eresia, si traducono in atti ingiuriosi a qualcuno o a qualcosa, in atti violenti o frodolenti. A chi gli chiedesse dove mai si fossero andati a cacciare i superbi e gl'invidi, il poeta avrebbe potuto rispondere: — Non temete, cercate negli ultimi quattro cerchi, e ne troverete quanti ne volete! Un'equazione perfetta della bestialità e malizia, o di speciali categorie di esse, con la superbia o con l'invidia, non la posso fare; ma questi due peccati sogliono appunto menare a cose bestiali o maliziose Nè vi lasciate ingannare dalla simmetria dei primi cinque peccati con quelli del Purgatorio, chè essa in parte non è che apparente. Ser Brunetto, se si fosse pentito, starebbe tra i lussuriosi, sicchè il cerchio di Francesca non è tutt'uno con la cornice del Guinicelli; e così via. —

Si potrebbe insistere che, pur volendo esordire con peccati semplici e rimasti nei limiti della mera incontinenza, nulla vietava a Dante di scompartire minutamente gli ultimi quattro cerchi col solo suddividere in varii rami e rame l'invidia e la superbia, e apponendo, per esempio, una forma di superbia a Brunetto e ai pari suoi, e così via. Molti teologi, l'autor del *Tesoro* e del *Tesoretto*, quello del *Trattato dei vizii e virtù*, e altre ancora, gli avrebbero fornito largo esempio ed aiuto; sì da non esser costretto a trattar la superbia in modo così spiccio come la gola, e da potere anzi col metodo tradizionale procurarsi tutta quella mirabile suddivisione di colpe e di pene che sembra essergli stata tanto a cuore. Ma ciò sarebbe un insistere al di là d'ogni discrezione. Interessanti di certo sono le ramificazioni dei peccati capitali abbozzate dai teologi o dà altri, e sin da imitatori inglesi di Dante. Il Gower, come nota il Moore, suddivide ciascun peccato in cinque o fino in otto rami, e pone come quinta specie d'invidia la *supplantacion*, di cui un degli esempii è Bonifazio VIII per aver indotto Celestino ad abdicare. Utile lavoro farebbe chi procedesse a un minuto confronto tra le ramificazioni dantesche e le altrui, e toccherebbe spesso con mano quanto sottili siano le filiazioni teologiche dei peccati se-

condarii dai principali; il che darebbe maggior risalto a ognuna delle ipotesi piaciute ai varii dantisti, e più lume a considerare ciò che v'è o di personale o di usuale nelle suddivisioni della Commedia. Ma, ripeto, la critica non si può spingere oltre certi confini. Dante ha preferita la classificazione aristotelica per ragioni generiche che abbiamo accennate in principio, e perchè con essa si sarà trovato meglio. A noi deve bastare che vi sia rimasto coerente, e che l'innesto di quella classificazione con la ecclesiastica, troppo appariscente nei primi cerchi, duri alla meglio anche negli ultimi, sebbene in modo più recondito e libero, anzichè dar luogo, come a primo aspetto potrebbe parere, a un vero strappo. Non s'è spiegato chiaro, non ha dato esplicito conto del come macinasse invidia e superbia, forse per non impegnarsi a graduarle tra loro o a specificarne la relativa dose in ciascuna reità; ha avuto una certa colpa nel non pensare o non curare che il lettore sarebbe rimasto scontento del vago dubbio in cui è lasciato. Ma questa è una censura che gli possiamo muovere, non è una ragione perchè a via di sottigliezze ci aggiustiamo noi le cose sue.

Piuttosto un'altra obiezione è legittima. Poniam pure che in Dite ci siano invidia e superbia traducentisi in cose delittuose; ma i due peccati in quanto restino nell'intimo dell'animo, peccati di pensiero, dove son puniti? Si fa presto a rispondere, come il Witte e altri risposero, che invidia e superbia, se non dan luogo a nulla di criminoso, son peccati da Purgatorio. Che confusione è questa? In Purgatorio finisce chi o sia caduto in un vizio capitale nelle sue forme veniali, giacchè *nemo fit reprobus pro peccato veniali*, come scrive Tommaso; ovvero, caduto nelle forme mortali, cioè capaci di produrre la morte dell'anima, la seconda morte, la dannazione, si sia pentito prima di morire. Orbene, uno può essere profondamente superbo o invidioso, senza delinquere ma pur senza pentirsi, e deve andare all'Inferno. Nè sembra vero che in quello di Dante non vi sia posto pei puri peccati di pensiero, poichè v'è per l'accidia, il più chiuso e torpido dei vizii capitali. Sarà più raro il caso che l'invidioso e il superbo non trascorrano in cose criminose, che non si espongano a essere dannati per qualche reità derivante da quei due vizii, ma per codesti casi relativamente ra i ci avrebbe pur ad essere una punizione diretta. Nè si dica che

appunto gli eretici sono i superbi di pensiero, giacchè, se ogni eresia è superbia, non ogni superbia è eresia. C'è la superbia in senso ordinario. Il Torricelli metteva fuori della muraglia di Dite una sezione del cerchio sesto, pei superbi semplici, ma codesta sezione citeriore se la inventava lui. Ad ogni modo ci resterebbe l'invidia semplice, senza un'apposita pena. Non si dica nemmeno che la superbia e l'invidia, se non trascorrono fino a cose criminose, si possono ridurre all'ira e all'accidia. Codesto è uno sproposito perfino in senso tutto etico e umano, e lo è senza dubbio nel senso teologico. L'*orgoglioso* dell'Argenti sembra coonestarlo; ma sopra un sinonimo, e fosse pure sopra un momentaneo oblio del poeta, non si può fondare una supposizione così enorme. Nel Purgatorio egli mostra di saper bene la differenza tra superbia e ira, tanto che per la superbia sua propria, certamente veniale, pronosticava alla sua anima una discreta sosta nella prima cornice.

Nel catechismo è invalso l'uso di chiamar *peccati mortali* quei che gli antichi teologi dicevan *vizii principali* o *capitali* o poco diversamente. Quanto al sostantivo, Tommaso già adopera *peccato* più che *vizio*. Dante, se prescindiam dal *vizio di lussuria* di Semiramide, sembra preferisca *peccato*; benchè una sola volta lo dica, nelle parole di Stazio che più sopra chiosammo, e del rimanente adoperi il vocabolo in senso più indeterminato o lo determini a certe specialità di Dite, come quella di Brunetto. Ma la precisione del linguaggio o del concetto vuol questa distinzione molto elementare: *vizio* o *peccato capitale* è una delle sette disposizioni peccaminose, *peccato mortale* è un atto o parola o pensiero tanto reo da portar la morte dell'anima se il pentimento non vi ripara. La bestemmia o l'omicidio o il tradimento è un peccato mortale, non un vizio capitale, benchè da un di questi o da più possa considerarsi derivato. Nel Purgatorio è lavata la gola o la superbia veniale, insieme con la gola o superbia mortale pentita; e ciò gli dà molta semplicità. Nell'Inferno invece è punita, con gran molteplicità, ogni colpa mortale, o sia un singolo peccato mortale, o sia un vizio capitale; chè ogni vizio capitale può divenir mortale (1). Ora noi

(1) « Non autem requiritur quod vitium capitale *semper* sit peccatum mortale; quia etiam ex veniali peccato potest mortale oriri, in quantum scilicet veniale disponit ad mortale »: *Summa theol.* II, II, Qu. 132, Art. 4.

possiam dire che fino allo Stige sono puniti i primi cinque *vizii capitali* spinti fino a un grado mortale, e in Dite i *peccati mortali*: o che derivino da essi cinque vizii, o che da superbia e invidia, o che da intrecci di più vizii. Su queste derivazioni o intrecci l'autore non si dichiara, benchè in più casi risultino evidenti, e tutto riduce a bestialità, o malizia, a eresia o violenza o frode. Così ha conseguito una varietà che manca nel Purgatorio e nell'Inferno superiore.

Ma, siam sempre lì: una superbia o un'invidia di grado mortale, incallita e non mai pentita, ma non però tradottasi in peccati mortali di carattere bestiale o malizioso, dovrebbe pur esser presa in considerazione. Sotto questo riguardo avrebbero ragione quei che le vorrebbero ripescar nello Stige. Così tutto andrebbe per la piana: vizii capitali semplici, fino a Dite; peccati mortali derivatine, entro Dite. Ma il guaio è che nello Stige non ci sono, e che tra i peccati d'incontinenza non ci potrebbero essere! Un'imperfezione dunque c'è nello schema, che o dovrebb'essere meno aristotelico o avere men conformità, parte reale, parte apparente, col Purgatorio. Gli sarà sembrato troppo raro o meramente teorico epperò trascurabile il caso d'una superbia o invidia che resti tutta di pensiero? Forse il darvi posto gli avrebbe scompaginato la simmetria architettonica e poetica? Forse con l'essersi formalmente attaccato alla divisione aristotelica pensò che nessuno gli potesse chieder conto di quelle parti ov'essa non combaciava bellamente con la divisione ecclesiastica? Avrebbe potuto, del resto, farla combaciare in tutto; poichè nell'incontinenza d'Aristotele c'era anche lo smodato desiderio di onore e di vittoria, e ci voleva poco a cavarne la superbia e l'invidia semplici. Ma forse gli parve eterodosso il metter fuori del peggior Inferno una qualunque forma di quei due vizii capitali, cause prime della caduta dell'uomo e degli angeli, e un d'essi chiamato a coro regina di tutte le pecche capitali. Chi può ora indovinare in tutto il suo pensiero? Certo che lo schema dottrinale non sodisfa interamente il lettore; il quale, se ha l'ubbia che in Dante nulla può mancare, n'è tratto a fantasticare stiracchiature per mettervi anche quel che non c'è.

XII.

Concludiamo. Non contentandosi della sciatteria degli altri visionisti, sinanche dell'Eneide, il poeta volle dare uno schema dottrinale alla descrizione fantastica dei due regni della pena. Per quello della purgazione s'attenne alla dottrina già prevalente nella Chiesa; per quello della dannazione preferì una dottrina antica e filosofica, approfittando però delle coincidenze che v'erano fra le due e delle altre che vi si potevano agevolmente introdurre. Questa contaminazione ebbe i suoi vantaggi, ma portò pure qualche imperfezione nella cosa o qualche ansia nei lettori, non calmata da schiarimenti dell'autore, che gli parvero superflui o gli sarebbero riusciti fastidiosi; non rimediabile ad ogni modo con vani arzigogoli nostri. La scappatoia del poeta è sempre questa: le tre disposizioni aristoteliche abbracciano tutti i vizii e peccati possibili e immaginabili; ad esse e non ad altro badino i lettori, nè si lascino frastornare dal veder che la prima disposizione è suddivisa così da comprender cinque dei sette vizii capitali nelle lor forme più miti; alle lor forme più gravi e agli altri due vizii provvederanno le altre due disposizioni, e chi legge si rassegni a più non dimandare. Il rodimento del lettore è sempre questo, che vorrebbe capire in che rapporto stiano o starebbero le forme peggiori dei cinque, e tutti interi gli altri due vizii capitali, con le due ulteriori disposizioni aristoteliche. In che rapporto stiano, s'è visto oramai che si finta qua e là, ma non è nè esplicitamente detto nè trasparentemente insinuato, da poterne arguire un proposito metodico. In che rapporto starebbero quando ne avessimo a decider noi secondo la buona teologia e la buona morale, è questione ingenua rispetto all'ermeneutica del poema. Peggio per noi se restiamo con una curiosità insodisfatta, peggio per Dante s'ei non può darne colpa solo a puerile smania nostra.

A noi deve bastare il fatto che nel Purgatorio tutta la materia espiabile è racchiusa nei sette vizii capitali, nell'Inferno tutta la materia punibile è racchiusa nelle tre categorie aristoteliche. Nel primo, una lacuna vi sarebbe soltanto quando vi mancasse il posto per uno dei sette vizii; nel secondo, sol quando vi mancasse il posto per una delle tre categorie. Così

la classificazione ecclesiastica come l'aristotelica si sforzavano, ciascuna a suo modo, di abbracciare tutta quanta la materia criminale, senza dimenticare nella propria sintesi niuna colpa particolare. Che se il teologo poteva o doveva anche ammettere astrattamente che vi fossero magari colpe non rientranti nelle sue sette classi, e il filosofo che ve ne fossero di non rientranti nelle sue tre; cotale astratta concessione, o qualche concreto loro dubbio, dovevano essere necessariamente soppressi dal povero poeta, che non faceva un semplice ragionamento ma fabbricava due carceri, e per iscompartirli doveva ben prendere il suo partito, non lasciando niente indeciso, e considerare per forza come esauriente quella qualunque classificazione prescelta. L'obbligo suo era solo di rimanere coerente ad essa. Poichè pei due carceri prescelse due classificazioni equipollenti sì ma non identiche, l'obbligo suo muta dall'uno all'altro carcere. Chiedergli in qual luogo d'Inferno per l'appunto abbia allogato l'invidia o la superbia è quasi tanto indiscreto, quanto sarebbe il chiedergli in qual cornice del Purgatorio abbia allogato la bestialità e la malizia.

E mi si permetta un'altra conclusione, circa il valore stesso delle indagini di topografia morale. Di certo son belle, in ispecie se son fatte bene. Una buona esegesi deve far di tutto per rendersi ragione d'ogni cosa, di qualsivoglia genere e in qualsivoglia senso. E qui la cosa riguarda Dante anche come pensatore, se pur non toccasse troppo il poeta. Ma importa per lo meno altrettanto alla poesia, perchè si tratta dello scheletro dottrinale che ne informa la polpa e i nervi. Senza dire poi che, come in altri soggetti simili, per iscrutare a fondo una questione non essenzialmente poetica se ne devono affrontare altre incidentemente che in effetto entrano più nel vivo della creazione poetica. Sta bene, ma intendiamoci una buona volta. E dopo il tanto affaccendarmi che qui ho fatto, io non posso esser sospettato di voler vilipendere certe investigazioni perchè mi rincrescano. Il meglio della Commedia non è mai da cercare negli schematismi criminali e cose simili, bensì nell'osservazione psicologica, nelle passioni, nei sentimenti, nei caratteri, in tutti gli elementi drammatici e satirici, nell'efficacia delle comparazioni, nella potenza dello stile, nella maestria dell'arte, nella generosità dei sentimenti umani, sociali, politici, e nell'altezza dei pensieri: insomma in tutto quello che è eternamente buono e bello e che di riverbero mantiene in vita anche le parti cadu-

che e pedantesche, relative ai tempi o alle credenze scolastiche o confessionali. Anche se la topografia morale fosse più perfetta che non è, il poema potrebbe valere poco o nulla; anche se fosse più imperfetta di quel che è, potrebbe esso valere altrettanto o poco meno. Sicchè il riuscire ad illustrarla nel modo più mirabile sarebbe sì un'esercitazione utile e meritoria, ma non porterebbe alcuna seria conseguenza nella parte più essenziale della critica dantesca. Pur tenendoci ben lontani dall'inerudita e pigra noncuranza in cui scivolerebbe una critica troppo esclusivamente estetica e psicologica, possiamo asseverare che i più nobili sforzi son quelli che mirano a illustrare di Dante, non ciò per cui egli stia poco più sù del Tesoro o del Tesoretto, sibbene quello ond'ei si pareggia o sovrasta ad Omero, a Virgilio, allo Shakespeare, al Cervantes, al Manzoni, a quante ha sovrane fantasie il mondo!

LE TRE FIERE *

Bestie illustri, anche nel senso letterale della parola, se ne conoscono assai; ma più illustri delle tre che tolsero a Dante il bel monte, è difficile. Tali le ha rese non solo il trovarsi sulla soglia della più conosciuta forse tra le opere del genio, ma l'essere state, per tanti ingegni savii o superficiali o balzani, oggetto di meditazione profonda, d'improvvisazione leggiera, di fantasticaggini assurde. Certo, la curiosità insaziabile intorno al significato loro s'è in questi ultimi tempi, generalmente parlando, un po' rallentata. La critica dantesca s'è volta di preferenza a cose o più seriamente poetiche, o più, in realtà o in apparenza, positive. Con la questione del valor simbolico delle tre fiere non se ne complicano delle altre più gravi, bene o mal poste che fossero, circa l'intento politico o religioso del poema, le quali sono oramai decise. Il problema s'è in gran parte ridotto a una piccola sciarada, che piacerebbe vedere sciolta, o potersi gloriare d'avere sciolta, sol per la smania che dà ogni sciarada, in ispecie se famosa. Ma insomma della curiosità ne sopravanza, più che non occorra per isperare di farsi leggere. Un di quei giovani che aspettano il mio volume, m'ha infatti chiesto che cosa dirò delle tre bestie. Sono stato lì lì per rispondere, che quante volte mi ci son rotto il capo è finito col parermi che fossimo in quattro; ma m'è sembrato più cortese trattarne davvero, col discutere le principali opinioni.

I.

Suppergiù gli antichi chiosatori s'accordano nel porre che la lonza sia la lussuria, il leone la superbia, la lupa l'avarizia. Trascurabile eccezione è che qualcuno, in ispecie il Lana, nella lonza vedesse piuttosto o insieme la vanagloria. Negl'insegnamenti dei

---

* Nella *Flegrea* del 5 luglio 1900.

Padri e Dottori circa i sette vizii capitali, la vanagloria apparisce o come uno dei sette, mentre la superbia è messa a parte quale origine di tutti e sette, ovvero è data come una sottospecie della superbia, o come un peccato capitale diverso dalla superbia, o come una forma veniale di questa. Ma Dante s'attiene a coloro che appunto non la distinguono dalla superbia, e una sola volta (Purg. XI, 91) la nomina, nella cornice dei superbi, a proposito della presunzione degli artisti e de' poeti: in un'occasione quindi che le dà un certo colore di venialità. Ancora più trascurabile è il fatto che il Postillatore cassinese ondeggi, per il leone, tra la superbia e l'ira, che della superbia è conseguenza.

Per il leone e la lupa il rapporto coi due vizii che rappresenterebbero è di un'intuitiva evidenza, o al più giova ricordare che per avarizia non s'intendeva, come oggi, soltanto la grettezza, ma l'avidità dei beni mondani, la *cupidigia*; e quest'ultimo sinonimo surrogava difatto assai spesso l'altro termine e spesso lo sopraffaceva. Piuttosto per il rapporto tra la lonza e la lussuria c'era un po' da strologare. Si gabellava la lonza per bestia lussuriosa. La sua pelle maculata o gaietta pareva acconcia a simboleggiare le apparenze leggiadre degli amanti o le seduzioni varie dell'amore. Pure la sua leggerezza e la prestezza parevan confacenti alle leggerezze e volubilità erotiche e alla subitaneità degl'impeti sensuali. Altre simili considerazioni si stillavano (e lasciamo fare al Boccaccio!); oltrechè poi la cosa sembrò avvalorata dall'esser la lussuria il principal difetto di Dante, secondo molti scrittori asserirono e le sue stesse opere lasciano trasparire. La lonza è la prima delle fiere che incontra, e può sembrar naturale che significhi il primo ostacolo che Dante trovi già in sè medesimo, a salire il colle simboleggiante la terrena felicità e l'intima *pace*. Anche per la superbia si voleva qualcosa di simile, per le voci che correvano sul conto di lui e per certi accenni di lui stesso o indiretti o diretti, com'è quello (Purg. XIII, 133 sgg.) ove dice che avrà poco d'invidia a purgare e molto più teme che dovrà a suo tempo soffrire il tormento onde si purga la superbia. Ma il suo difetto maggiore era l'altro, naturale in chi avea scritto tante rime d'amore e si sdilinquisce tanto innanzi a Francesca e agli altri peccatori carnali; come poi nel traversare le fiamme ove si purgano il Gui-

nicelli, il Daniello e gli altri eccessivi amatori, divien egli stesso partecipe al tormento. Così parrebbe venirne una bella gradazione: prima un vizio a cui egli era molto proclive, poi un vizio altrui a cui non era estraneo, e infine un vizio più altrui che suo, molto comune, che mette gravi ostacoli sociali all'individuo desideroso di pace.

Quando, or è poco più che un secolo, alla credenza tradizionale che il fondo del poema fosse etico-religioso si venne surrogando l'esagerazione che fosse storico-politico o perfin settario, la lonza parve significasse Firenze (le macchie della pelle sarebbero simbolo delle divisioni partigiane), il leone la Francia o Filippo il Bello o Carlo di Valois, la lupa Roma o la Curia romana o Bonifazio VIII; e lascio andare le supposizioni più avventate. Anche qui vi sarebbe molta intuitiva convenienza per la lupa, sufficiente per il leone, più vaga per la lonza; ma la gradazione resterebbe, chè per un Fiorentino il primo ostacolo par naturale fossero le condizioni e i vizii della sua città, poi il prepotere transitorio d'una dinastia straniera, e da ultimo un male più fondamentale, duraturo, antico, insanabile, quale la corruzione stessa della Chiesa.

Ma la verità che lo schema dell'opera fosse essenzialmente etico-religioso, e la molta materia storica o politica sia solo bellamente incorniciata entro quello schema, si rifece strada; e le tre fiere han finito con essere di nuovo guardate al modo degli antichi, salvo le varianti nei vizii da esse raffigurati. S'ebbero bensì sulle prime tentativi di conciliazione, e come uno dei più cospicui mi è caro ricordar quello di Alfonso Casanova, esposto con amichevole industria da Federico Persico, nel proemio ai due volumi ove si raccolsero i pochi scritti di quell'uomo nobilissimo. In breve, il Casanova diceva: la lonza rappresenta i vizii di Dante in particolare, o in generale dell'uomo individuo, i vizii che *macchiano* l'anima, o in ispecie la lussuria di Dante; il leone il pervertimento dell'autorità civile, violenta e rabbiosa; la lupa il pervertimento dell'autorità ecclesiastica, cupida, avara, rapace. Le virtù individuali dell'uomo, l'uso ordinato e la concordia delle due potestà, sarebbero state le condizioni del benessere umano e della pace degli animi, questo si sa che era il pensiero del poeta. Le tre fiere quindi sono il contrario di codeste tre condizioni. Qui pure c'è la graduale gravità degli ostacoli, la chiara

convenienza simbolica per il leone e la lupa, ed una convenienza men chiara per la lonza; la quale risponderebbe a un concetto forse troppo astratto e meno determinato, ove il Casanova medesimo restò alquanto perplesso. È innegabile in lui il merito d'aver cercato di salvare quanto v'era di plausibile nell'interpretazione politica, fondendola con quella morale. Altri l'avevan tentato in modo assai meno felice.

II.

Un lavoro poderoso fu quello di Giacinto Casella, che si legge nel secondo dei due volumi delle opere di lui stampate dal Barbèra. Ne diede già conto il D'Ancona, a cui il Casella fu maestro caro e venerato. Codesto accademico della Crusca fu buon traduttore di poesie latine, inglesi e tedesche, ed autore di pochi discorsi critici, giudiziosi tutti. In Toscana molti ricordano la sua bontà e commiserano la sventura che ebbe di perder la vista. L'interpretazione sua è: le tre fiere devono prefigurare ciò che Dante troverà visitando l'Inferno, ossia le tre sommarie categorie di peccati che vi si puniscono. L'incontinenza sarà rappresentata dalla lupa, la violenza dal leone, la frode dalla lonza. A prim'aspetto si vede quanto vi sarebbe di simmetrico e, per così dire, di tranquillo, in una tale simbolica; e si comprende ch'essa abbia attirato alcuni intelletti sani. Il Casella ammette poi parallelamente un senso politico che s'incastri nel morale; cioè che la lonza rappresenti pure le Repubbliche italiane e segnatamente Firenze, il leone la casa di Francia, la lupa la Curia romana. Il Casanova fondeva il senso politico col morale; il Casella, come qualche altro, semplicemente subordina quello a questo.

La parte assegnata al leone va senza sforzo. Ha ragione il Casella che la violenza, non meno della superbia, gli sta bene; anzi, poichè io sono dei pochi che uniscono eresia e violenza sotto il titolo aristotelico della bestialità, mi compiaccio ch'egli accenni come la bestialità in genere s'attagli al leone. La testa alta, la rabbiosa fame, il far tremar l'aria, giustamente gli paion segni di vera bestialità: presa, s'intende, nel senso speciale in cui Dante la prende con Aristotele, senza di che la lonza pure

e la lupa reclamerebbero anche per sè la qualità di bestiali. Se non avesse sorvolato su questo punto, il Casella avrebbe potuto addirittura assegnare al leone di prefigurar la bestialità, come alla lonza la malizia. Nemmeno si può negare a lui che il leone potesse adombrare la dinastia dei Valois, violenta e feroce; a prescindere dal cercarne un indizio nei versi ove a Carlo II d'Angiò s'inculcava di non assalir l'aquila imperiale che *a più alto leone* aveva strappato il vello, nelle quali parole si suol vedere più che forse non dicano. Come dall'altro lato non si può negare al Casanova che il leone potesse adombrare la prepotenza dell'autorità civile in generale.

Quanto alla lupa, si può alla meglio concedere che oltre l'avarizia rappresenti la gola, poichè è proverbiale il mangiar come un lupo, e la lussuria, poichè tutti sanno che cosa significhino per buona tradizione latina le lupe e i lupanari. Si può giungere sino ad ammettere che le si confaccia l'ira, sebbene, a dir vero, in un modo tutt'altro che specifico. L'intoppo peggiore è per l'accidia, che è uno dei cinque peccati compresi nel catalogo dantesco dell'incontinenza, e non si vede che relazione possa aver con la lupa; se pur non ci rassegniamo a farlo andare a rimorchio degli altri quattro, senza pretendere che il simbolo risponda partitamente a tutte le specie d'incontinenza.

Per la lonza il Casella fa riscontri non insodisfacenti con la leggerezza e prestezza mutevole che il poeta rimprovera a Firenze; e, innestando col senso morale, osserva che ogni specie di frode fioriva nelle repubbliche italiane, e che di Fiorentini e Toscani son pieni i due cerchi della frode. La lussuria non avrebbe eguale importanza e opportunità, e neppur un Toscano si trova nel cerchio dei lussuriosi. Qui egli mescola un po' troppo l'interpretazione politica con la morale, quasi capovolgendo l'ordine suo solito, onde si puntellino a vicenda. Sennonchè ha dell'altro da aggiungere. Nota che le macchie della lonza accennano a vizio multiforme, come la frode che è appunto versuta e versipelle, mentre la sincerità è semplice e intera. Mette pure a riscontro la *pelle dipinta* della lonza e la *gente dipinta* della bolgia degl'ipocriti; senza però sostare a riconoscere, come avrebbe dovuto, che lì *dipinta* vale *screziata*, mentre qui significa l'*unico* color d'oro che copriva le cappe di piombo degl'ipocriti, che è dunque pur esso un significato simbolico ma di

tutt'altro genere (1). Rileva che la leggerezza e prestezza dell'animale potrebbero indicare il falso e il vano che è nelle parole e negli atti de' frodolenti, e la loro prontezza e destrezza a trovar ripieghi e scorciatoie. Ma soprattutto si ferma sulla pelle a *nodi e rotelle* e sulla celerità di saetta di Gerione, simbolico guardiano dei frodolenti (non però, si badi, di tutti i frodolenti, chè dei traditori i guardiani simbolici sono i giganti!). La fraternità simbolica tra Gerione e la lonza gli sembra luminosamente comprovata dal fatto, che a far salire Gerione dal suo cerchio all'orlo del settimo serve la corda con cui Dante aveva sperato d'acchiappar la lonza. Questo è un argomento di grande effetto, ma può essere ben fallace. Sul valor letterale della corda e sul suo possibile simbolismo non ci si vede tanto chiaro da potersene servire per una questione molto controversa.

Il Buti disse che Dante da giovane cinse il cordone di san Francesco e lo smise prima di far professione. Coloro (tra i quali non è il Casella) che han dato peso a questa baggianata, non hanno visto che il Buti non s'atteggia come chi riferisca una tradizione, fosse pure romanzesca, ma piuttosto come chi desuma la cosa dal testo, in cui per forza vuole scovare tutta una seguita e minuta allegoria. Basti dire che nei versi

> E con essa tentai alcuna volta
> Prender la lonza alla pelle dipinta,

alcuna volta per lui vuol dire quando Dante si fece frate sperando così di domar la lussuria; e che l'aver Virgilio gettata la corda all'Inferno significa che la ragione gettò nel pozzo della frode quella corda che, per non esser giunta a domar la lussuria, non era ormai se non un segno d'*ipocresia*! A noi dovrebbe invece parere assai strano che Dante finisse col gettare nientemeno che all'Inferno il cordone di san Francesco; poichè, almeno a quanto pare, non si curò di ripescar la corda. Che poi questa sia tutta metaforica come nel verso *D'ogni valor portò cinta la corda*, secondo vuole il Casella, nemmanco oserei

(1) Che *gaietta* valga davvero *screziata*, e che sia un provenzalismo, ha bellamente dimostrato il Nigra in una delle sue finissime esercitazioni etimologiche (*Archiv. glottol.*, XV, 286-7).

dire. Che dietro esempii biblici fosse divenuto alquanto usuale il senso metaforico del cingersi, non importa che ogni cintura sia metaforica. Simili applicazioni si facevano al *vestire* (p. es. *d'umiltà vestuta*), e, come tuttora oggi, al *corazzare*, senza che vesti e corazze vere, scevre d'allegoria, ne siano state rese men frequenti. Mi duole di non avere sul vestiario di quei tempi un pochino dell'erudizione di cui abbondava il povero Merkel; ma credo debba trattarsi d'una vera corda, come altri accenni realistici si hanno nella Commedia, dove Brunetto prese Dante *per lo lembo*, e tre altri Fiorentini gli dissero: « Sòstati tu che *all'abito* ne sembri D'essere alcun di nostra terra prava ». Dante aveva seco *di quel d'Adamo*; era vestito, e, se dice che portava una corda, ciò non si può non prendere anzitutto alla lettera. Gli riesce acconcia a chiamar Gerione, che per esser nell'altro cerchio non poteva vedere i due poeti e pel fracasso dell'acqua cadente non li poteva udire. A codesto segnale era forse abituato Gerione? Ma chi altro avrebbe avuto bisogno della sua groppa? Chi altro avrebbe avuto una corda da gettargli? Non fu solo un modo improvvisato e inaspettato di avvertire il guardiano che lì c'era qualcosa d'insolito? Non dovè ciò bastare a farlo salir sù, per naturale impeto di guardiano? Questa è la cosa più semplice e più rispondente alla narrazione, poichè Virgilio, dopo averlo attirato sù con quell'artificio, parlamenta con Gerione, lo piglia con le buone, onde *conceda* loro i suoi omeri forti. Le trattative durano così a lungo, che Dante nel frattempo va a veder gli usurai.

La corda dunque è prima di tutto un espediente come un altro, il solo proiettile di cui Virgilio disponesse in quel luogo. Che abbia un senso simbolico, cioè d'una virtù contrapponibile alla frode (la vigilanza o un'onesta scaltrezza o altro di simile), o peggio un vizietto che poco o tanto arieggi la frode e che il poeta voglia lasciare all'Inferno, non risulta in niun modo. L'avere un momento pensato ad accalappiar con essa la lonza può voler dir poco, tanto più che il pensiero non pare si traducesse in alcun tentativo. Può essere che Dante metta quell'accenno bonario per render più disinvolta la notizia che per fortuna si trovava una corda ai lombi. Può anche non essere, e in tutta questa faccenda v'è o pare vi sia un non so che di curioso; ma, ripeto, un senso profondo non vi si scorge chiaro,

da poter giovare questa benedetta corda a legar insieme le due bestie. Con essa Gerione non è accalappiato nè incavezzato, ma solo avvisato vagamente, mercè lo stupore di quella novità; e l'accordo per la calata va in un modo più semplice, conforme ai soliti espedienti oratorii o imploratorii di Virgilio. Una cert'apparenza di profondità e di mistero, la quale se ne sfuma non appena si esamini tutto minutamente, può sedurre gl'interpreti e far che sian proprio essi gli accalappiati dalla corda. Gratuita e ridicola l'idea di chi suppose che Gerione salisse aggrappato alla corda, o di chi supponesse che la corda fosse come una lenza con cui egli venisse tirato sù. Virgilio non aveva omeri da pescare un tal pesciolino, e il testo nulla dice di simili fandonie. Gerione vien sù mogio mogio, non perchè sia già domo in grazia della corda, ma perchè egli è il tipo della frode, ed alla frode si conviene un'aria di mitezza e di benigna docilità. Ma per renderlo docile davvero, Virgilio gli deve parlare. A un dipresso gli avrebbe parlato come fa poi ad Anteo; ma sul colloquio il poeta stende un velo, per ragioni che qui è superfluo indagare ma che non sarebbe difficile assegnare in modo verosimile.

Può bastare che non volesse fare una scena troppo simile a quella con Anteo, così come schivò di descrivere il tragitto nella barca di Caronte per descriver quello con Flegiás, e che preferisse di riserbarsela per Anteo, col quale gli riuscì tanto graziosa. E giusto l'esempio di quest'ultimo è sommamente istruttivo: ei si lascia senz'altro persuadere e si presta senza smorfie. Perchè con Gerione ci sarebbero voluti arcani segni simbolici?

Di certo, anche sfrondata la cosa di tutte le fantasticherie, ricondotto il senso letterale nei suoi giusti limiti, riconosciuta l'insostenibilità delle allegorie proposte, rimane sempre supponibile che la menzione d'un animale simbolico quale la lonza, fatta a proposito d'un mostro simbolico quale Gerione, possa significare una cotal affinità o relazione tra i due simboli. Ma in tal caso basterebbe supporre che la prima rappresenti un vizio che più o meno si connetta con l'uso della frode, come per esempio l'invidia, su di che ritorneremo fra poco. Non sarebbe punto necessario che la parentela fra l'animale e il mostro fosse addirittura identità; anzi, se si guarda bene, ripugna

al buon gusto e al solito metodo dantesco che due simboli notevolmente diversi stiano a rappresentare un identico peccato, sia pure in momenti e luoghi diversi. Gerione è un serpente, e così richiama l'animale astuto che per invidia ingannò Eva. Se tra lui e la lonza v'è un rapporto, potrebb'esser quello in cui stanno l'insidia e l'invidia (1).

Del resto, contro alla fina ipotesi del Casella sta un'obiezione formidabile, alla quale egli invano s'adopera di sfuggire con risposte generiche. La frode è l'ultimo peccato infernale, il più nero e dannoso, laddove delle tre fiere la lonza è la prima a presentarsi e la meno cattiva. Innanzi ad essa Dante non arretra definitivamente, tenta più volte di oltrepassarla, spera che il sole già alto e la dolce stagione l'aiutino a vincerla, pensa perfino di prenderla con una corda. Il peggio è quando dopo gli appaiono il leone e la lupa; ed è la lupa che gli fa perdere ogni speranza di salire, lo ricaccia ruinosamente verso la selva, gli fa implorare piangendo l'aiuto di Virgilio, fa dire a Virgilio come sia necessario allontanarsi da quella bestia e tenere invece la via dell'Inferno.

Il Casella vuole, come altri, che la selva e le tre fiere prefigurino l'Inferno, ed il monte prefiguri il Purgatorio e il Paradiso terrestre. In un certo senso, molto alla larga, ciò si può ammettere; in quanto il male della terra è in rapporto col male dell'Inferno, e il bene della terra con quello dell'uno e dell'altro Paradiso. Ma da ciò non deriva che le fiere sien proprio la rappresentazione sintetica delle tre categorie de' peccati infernali. Con la selva e col resto siamo ancora sulla terra, benchè in un modo fantastico e simbolico. La selva oscura è sempre la vita passionata e viziosa dell'uomo vivente, è il mondaccio e la traviata città in cui Dante vive; e le fiere che gl'impediscono di salire a una vita onesta e pacifica, rispondente ai suoi ideali, devono simboleggiare tre vizii comuni nel mondo e nella sua città, che frastornino l'uomo volto al ravvedimento e desideroso del bene. Non è poi necessario che quelli siano in tutto

(1) Il dr. E. Proto ha nel *Giornale dantesco* (VIII) dissertato lungamente di Gerione. In alcune osservazioni andiamo abbastanza d'accordo, ma nelle più discordiamo recisamente; il che non toglie ch'io debba lodare la molta erudizione e diligenza di quest'egregio studioso. Addentrarmi nella discussione delle sue idee non posso per ora, nè qui ne sarebbe il caso.

o in parte i vizii suoi individuali, quadra anzi meglio che siano i vizii dell'ambiente. Egli non è ancora l'uomo purificato che con l'aver visto l'altro mondo abbia trionfato indirettamente di quei vizii, e con la narrazione del suo viaggio abbia scaltrito gli altri a trionfarne: magari quei vizii non saranno del tutto estranei a lui medesimo, e perciò anche avranno tanta forza verso di lui. Ma egli è già uscito dalle tenebre, già molto ravveduto, già avviato a una vita migliore; ed è soprattutto il traviamento generale che lo risospinge indietro. Queste ultime considerazioni non vanno contro il Casella, ma contro lui sta la contradizione ov'ei s'impiglia di volere dall'un lato che le tre fiere siano una prefigurazione precisa dell'Inferno, e dall'altro che la fiera meno temibile rappresenti giusto il peccato più cupo. Per questo e per tutti gli altri punti deboli della sua tesi, noi l'abbandoniamo affatto, pur riconoscendone il merito e la compostezza.

III.

Ultimamente il Pascoli, nel secondo dei due articoli inseriti nella *Flegrea*, procurò dimostrare che la lonza rappresenti l'incontinenza, il leone la violenza, la lupa la frode. Ognun vede come questa tesi riesca conforme a quella or ora discussa, in quanto le tre fiere vi prefigurino le tre categorie dei peccati infernali; ma se ne discosti in quanto, con invertire le parti fra la lonza e la lupa, fa corrispondere la peggior delle fiere alla peggior categoria di peccati, sfuggendo così a uno dei più gravi scogli della tesi caselliana. Sennonchè urta in iscogli non meno aspri. Lasciamo stare che tra l'incontinenza e la lonza non si riesce a trovare nessun rapporto specifico, desumibile dalla natura vera o supposta dell'animale; e solo si convengono in ciò, che l'una è la più mite classe di peccati, l'altra è la men feroce e men temuta delle tre fiere. Ma la lupa come mai può gabellarsi per simbolo della frode? Certo la frode può essere insaziabile e provenire da insaziabilità, ma la sua qualità caratteristica è l'insidia, l'apparenza benigna e allettatrice, mentre quella della lupa è l'insaziabilità, la quale le si legge subito nell'aspetto e nella magrezza e fa immediatamente paura, nient'altro che paura. Gerione sì, con la pelle benigna e la faccia

d'uom giusto, è propria *immagine di froda*; non la lupa, che al poeta mette sgomento perfin più del leone ed è *senza pace*. Che lo ricacci *a poco a poco* nella selva, non è segno d'atteggiamento insidioso: è il poeta che a poco a poco si ritrae perchè la lupa gli viene incontro, e con essa non osa ritentar la salita come con la lonza. Nè varrebbe il dire che la lentezza con cui egli retrocede deva corrispondere alla lentezza con cui l'animale proceda verso di lui. Si badi bene che qui le condizioni del reale sono per tutte e tre le fiere sopraffatte un poco dall'intenzione poetica. Un uomo inerme che si trovi atterrito di fronte ad animali feroci non ha il tempo di ritornare *più volte* indietro, di graduare la paura rispetto a ciascun d'essi, di ritirarsi a poco a poco dinanzi al più spaventevole. Tutti e tre gli animali qui sbarrano solo la via e danno al poeta più tempo che non sia verosimile. In effetto ei li presenta piuttosto come larve o apparizioni paurose che altro. La lonza non gli si parte mai *dinanzi al volto*, con che gl'impedisce il cammino; d'un leone gli *apparve* la *vista*, e *parea* che venisse contro lui, *parea* che l'aria stessa ne temesse; la lupa *sembiava* carca di tutte brame, e paura usciva dalla sua *vista*. Non a caso avrà il poeta accumulati tutti questi vocaboli indicanti più una visione che una realtà. Questo, non lo nego, apre la via ad altre curiose perplessità, in parte proprie di tutto il poema, che ondeggia tra il reale e il fantastico, in parte proprie a questo luogo. In modo ancora più crudo il Tesoretto passa, con gran disinvoltura, da luoghi e cose fuor del naturale al vero viaggio in paesi veri secondo la geografia la più ovvia che dar si possa. Qualcosa di simile è nelle Visioni d'oltretomba anteriori alla Commedia. In ciò, come in altre cose, il capolavoro non potè interamente liberarsi dalle incongruenze inerenti a codesto genere di componimenti (1). Ma qui non occorre addentrarsi in un soggetto così delicato; ci basta ripetere che la lupa non ha nulla di più lento o circospetto o tortuoso che la lonza e il leone, ed è vero, se mai, il contrario. Il leone ha di più la testa alta, ma non fa più paura della lupa; e, se esso parea che venisse contro Dante, la lupa gli viene addirittura incontro.

---

(1) Si ricordi la mutevole saldezza delle ombre, così finamente illustrata dallo SCARANO nella *N. Antologia* del 1° sett. 95.

Se qui ci avesse ad essere una rappresentanza della frode, dovremmo trovare una volpe. Difatto il testo di Cicerone che distingue la violenza dalla frode, e fu tenuto di mira dal poeta dove nel c. XI s'appropria la distinzione, dice appunto che la violenza è leonina, la frode è volpina. Dante lì non s'appropria anche questo ragguaglio animalesco, bensì lo spende più tardi, quando a Guido da Montefeltro fa dire le sue azioni essere state non leonine ma di volpe. Il Pascoli si ricorda di tutto ciò, ma non per recedere, come avrebbe dovuto, dalla sua tesi, anzi per recarne conforto a questa. Dice che a Dante non poteva bastare una misera volpe, e fin qui siamo d'accordo; onde rimediò trasformandola in lupa feroce non iscevra di volponeria. e qui non possiamo accordarci più. Codesto darvinismo critico è una violenza. La lupa è lupa, non può simboleggiare se non quel vizio che corrisponda ai suoi caratteri lupini. Mi perdoni il Pascoli, ma bisogna rassegnarsi a concludere che qui non si tratta di frode (1).

IV.

E che non può trattarsi se non d'avarizia. Tutti sanno che nel descrivere il girone ove si purga l'avarizia (che quivi è definita, si noti bene, *il mal che tutto il mondo occùpa*) Dante esce in quest'esclamazione (XX):

> Maledetta sie tu, *antica lupa*,
> Che *più di tutte l'altre bestie* hai preda,
> Per la tua fame senza fine cupa.
> O ciel nel cui girar par che si creda
> Le condizion di quaggiù trasmutarsi,
> *Quando verrà* per cui questa disceda?

(1) [Il Pascoli è tornato sulla sua interpretazione in un capitolo del suo nuovo libro *Sotto il velame*, e s'è difeso dalle mie obiezioni in una cortese lettera a me indirizzata nel *Marzocco* del 26 agosto 1900. Confesso che, dopo un attento esame di tutte le sue ragioni e repliche, io resto fermo nel mio primo giudizio. Non istarò a replicare dal canto mio, chè anderei all'infinito. Osservo soltanto che l'essere il lupo l'insidiatore degli ovili non basta per fare di esso un acconcio simbolo di frode. Com'ebbi a dire già nella mia risposta epistolare inserita nel *Marzocco* del 9 settembre, « per la stretta connessione che è tra i vizii capitali, e pei legami che son pure fra la settemplice classificazione ecclesiastica dei peccati e la triplice divisione aristotelica, è facile passare da un vizio ad un altro, o trovarne implicito uno in un altro; ma lo studioso dei simboli deve, mi pare, fermarsi al vizio che sta in prima linea, al vizio che s'attaglia alla qualità precipua

In altri termini: «a quando quel tale veltro di cui Virgilio anni sono, a piè del monte, mi disse che *verrà* a cacciar la lupa da ogni villa, da tutto il mondo, e la rimetterà nell'Inferno?». Pare impossibile che dopo una chiosa così autentica si possa almanaccarne delle altre! E il complimento che Virgilio rivolge a Pluto, al guardiano simbolico degli avari, non è *maledetto lupo*? Naturalmente il lupo o la lupa in ischietto senso zoologico non ha bramosia di ricchezze o d'altri beni mondani, ha vera e propria fame; ma questa, metaforicamente intesa, fa dell'animale il simbolo d'una bramosia tutta umana. È un caso diverso da quello di Cerbero, le cui bramose canne rappresentano senza metafora la golosità di cui quel cane è tipico guardiano e carnefice.

A fuorviare gl'interpreti contribuiscono due inavvertenze. In italiano l'avarizia è parsimonia eccessiva nello spendere ciò che si ha, ma in latino era insieme e anzitutto avidità, rapacità, cupidigia. In Orazio il *ventre avaro* è *famelico*, e quando egli ai Greci apponeva di essere *praeter laudem nullius avaris* non intendeva che lesinassero altrui la lode, ma che non fossero avidi se non d'ottener lode. Il latino s'andava bensì avviando a una distinzione sinonimica, onde qualche scrittore tardivo potè finir col formularla così: *avarus est qui suo non utitur, cupidus qui aliena desiderat*. Ma l'italiano poetico, e l'italiano e il latino etico-teologico, continuarono la tradizione classica, spesso cancellando la differenza dei sinonimi. Così qualche poeta potè dire «Ciro più avaro di sangue che Crasso d'oro» o «un lupo avaro di carne e sangue». Or chi non pensi a ciò, chi si fermi al ristretto uso moderno, ne può esser tratto a reputar l'avarizia, presa per semplice tirchieria, come un vizio non adeguato all'importanza che Dante attribuisce alla lupa. L'altra cosa è che nel quarto cerchio infernale è punita davvero l'avarizia in senso

dell'animale usato per simbolo e alla qualità che il poeta ne mette in vista. Che la cupidigia sia causa di frode o si colleghi a frode o a violenza, sta bene; ma che perciò la lupa, la cupida lupa, rappresenti proprio la frode è un'altra cosa». Difficilmente un animale o un uomo rapace si astiene da ogni insidia; ma questa è nel lupo una qualità, mi si lasci dire, sintomatica, non, come nella volpe, essenziale e tipica. Se a ciò non si guarda, non si sa dove s'arriva. Quando poi il Pascoli dal verso *In vesta di pastor lupi rapaci* trae che il poeta ascriva al lupo un non so che di frodolento, non bada che qui la frode è ascritta ai vescovi che ipocritamente s'atteggiano a pastori e *invece son* lupi].

ristretto e la prodigalità: la mancanza, o per difetto o per eccesso, della debita misura nello spendere. E molti non badano che lì non c'è nè tutta l'avarizia nè tutta la prodigalità, ma solo quel tanto che sia riducibile a mera incontinenza, a troppa cedevolezza alla passione di risparmiare o sciupare; e ben altra avarizia o prodigalità v'è più giù, ne' cerchi di violenza e frode. Si prenda avarizia nel senso largo che occorrendo assume nel poema, nella lingua del tempo, nelle speculazioni teologiche, nel linguaggio tecnico ove si scambia tanto facilmente col termine *cupidigia*; e si vedrà come non disconvenga alla peggiore delle tre fiere uno dei vizii più diffusi, più fondamentali, più germinativi, più facili ad allearsi con altri vizii. « Molti son gli animali a cui s'ammoglia » e « Molte genti fe' già viver grame » son cose dette della bestia in quanto simbolo, non di essa zoologicamente intesa; ed è questo un dei casi in cui il simbolismo sforza la lettera, eccedendo i confini del reale, e nuoce a quel po' di bello, un bello sempre di mediocre lega, che può essere nella poesia allegorica.

Nella speculazione teologica la superbia si trova qualificata radice o regina o madre o capo o inizio di tutti i peccati. A un tal concetto, che ebbe forme e gradazioni alquanto diverse, rimase in sostanza fedele Dante mettendo la superbia all'imo del Purgatorio e sottintendendola nel fondo dell'Inferno. Che la rappresenti o la possa rappresentar bene il leone, *con la testa alta*, nessuno avrà mai negato. Solo può fare specie che qui il leone non appaia la pessima delle due peggiori fiere. L'impressione s'attenua di molto se si considera quel che la speculazione medesima diceva dell'avarizia. Basti richiamar san Tommaso dove discute come e perchè l'*avaritia* o *cupiditas* sia la radice di tutti i peccati, e la superbia l'inizio di tutti, ricordando pure un luogo di san Paolo: *radix omnium malorum est cupiditas* (1). Dice che la cupidigia si può prendere in tre modi: come disordinato appetito di ricchezze, è peccato *speciale*; come appetito di qualunque bene temporale, è *genere* di ogni peccato; come inclinazione della corrotta natura al disordinato desiderio dei

(1) *S. T.*, II, 1, Qu. 84, Art. 1 e 2. E nel *De Monarchia* (I, 13; II, 5; III, 15) il poeta spiega largamente come la *cupiditas* sia la diretta nemica della giustizia e la vera rovina dello Stato.

beni corruttibili, è radice di tutti i peccati, chè ogni peccato procede dall'amore delle cose temporali. Perciò Dante potè qui, nel prologo, dove guarda le cose da un punto di vista più pratico e umano, mettere nel massimo rilievo l'avarizia, senza far torto alla superbia, che invece avrà il rilievo massimo nei due regni dell'eternità. Ed è ad ogni modo notevole che, come superbia e avarizia erano, secondo il pensiero che san Tommaso eredita e difende, i due peccati sotto diverso aspetto i più cospicui, così il leone e la lupa appaiono insieme dopo la lonza, con effetti assai più paurosi, con rabbiosa fame l'uno, con apparenza di tutte brame l'altra, entrambi in una maniera che li aggruppa e li distingue nettamente dalla lonza.

Occorre aggiungere una considerazione, che, mentre giova forse a chiarire perchè la lupa preponderi qui sul leone, vale in ogni caso per sè stessa. Non è punto nuova, ma è il momento d'insistervi. Per Dante l'avarizia aveva nella Chiesa e negli ecclesiastici i suoi più numerosi e accesi seguaci, e la Chiesa e gli ecclesiastici avevano nell'avarizia il lor peggiore e più usuale peccato. Era il peccato che più li straniava dal loro vero ufficio, e più traviava quindi la società civile; che riceveva il malo esempio appunto di là donde sarebbe dovuto venirle l'esempio buono, la correzione salutare, il contravveleno alla mondanità cui la comune degli uomini inclina. Al papa simoniaco egli rinfaccia (c. XIX):

> Chè la *vostra avarizia* il mondo attrista
> Calcando i buoni e sollevando i pravi.

Marco Lombardo dice che il mondo è sviato dal Pastore,

> Perchè la gente, che sua guida vede
> Pure a quel ben ferire ond'ella è ghiotta,
> Di quel si pasce e più oltre non chiede...
> Di' oggimai che la Chiesa di Roma,
> Per confondere in sè duo reggimenti,
> Cade nel fango, e sè brutta e la soma...

epperò la tribù di Levi fu esclusa dalla ripartizione delle terre di Canaan. Nella cornice degli avari il primo dei soli due con cui Dante parla è il papa Adriano, come il secondo è il re Ugo. Il colloquio col papa è nel c. XIX, e forse non è caso che que-

sto numero corrisponda a quello del canto infernale dei simoniaci, come il prostrarsi di Dante ad Adriano fa riscontro all'incurvarsi, per differente ragione, verso Niccolò III; e qui pure è detto che avarizia spegne ogni amore al bene. Nel IX del Paradiso Folchetto dice che Firenze (centro allora del mercato monetario mondiale) produce e spande il maledetto fiorino

> C'ha disviate le pecore e gli agni,
> Perocchè fatto ha *lupo* del pastore;

per esso si trascurano l'Evangelo e i Dottori, non si studiano che i Decretali; ad esso pensano il papa e i cardinali, non a Cristo nè a Terrasanta. Nel XXVII san Pietro, dolendosi che col suo sigillo il papa venda privilegii mendaci, esclama:

> In vesta di pastor *lupi* rapaci
> Si veggion di quassù per tutti i paschi.

La corte di Bonifazio VIII è per Cacciaguida il luogo dove *Cristo tutto dì si merca* (XVII). Chiudendo il canto appresso, il poeta prega Dio che ancora una volta s'adiri *del comperare e vender dentro al templo*, chè di lì nasce il fumo che vizia il raggio della giustizia; e prega i celesti che intercedano « per color che sono in terra, Tutti sviati *dietro al malo esemplo* ». Poi finisce alludendo a Giovanni XXII, e facendogli dire di non esser devoto di Pietro o di Paolo ma di Giovanni Battista; il che dalla forma leggiadra e mistica, in cui per sarcasmo si esprime l'abietta confessione, tradotto in lingua povera, significa: « son devoto al fiorino, sul quale il Battista è impresso ». E un'altra canzonatura è nel quarto cerchio infernale, ove il poeta finge di rimaner colpito dalla quantità di chieriche che vede a sinistra, cioè solo dalla parte degli avari, non da quella dei prodighi, e finge di domandare ingenuamente a Virgilio se sian tutti chierici coloro, e si fa rispondere che sono chierici e papi e cardinali, « in cui usa avarizia il suo soperchio ».

C'è dunque del vero nell'idea che la lupa simboleggi la Curia. L'avarizia, sì, è di tutto il genere umano, e la città del poeta ne è in certo modo la capitale in grazia del fiorino che conia e spande, e anche ogni potestà laica non ischerza; ma è specialmente della Chiesa. E la Chiesa, per cupidigia mondana, è

la principal rovina anche di Firenze, come può vedere chiunque sappia quel che Bonifazio fece a Firenze e perchè lo fece. Così l'idea morale primeggia, ma comprende in sè la politica. Il Fiorentino desideroso di pace non potea trovar maggior ostacolo di quello che dalla lupa è simboleggiato. Che poi la superbia leonina implichi oltre il resto un accenno alla casa di Francia, non è altrettanto chiaro ma è possibile. È vero che più particolarmente di cupidigia l'accusa Ugo Capeto, come per cupidigia Dante afferma che gl'imperatori tedeschi si fermassero in Alemagna senza venir a soccorrere il giardin dell'Imperio. Essa era il peccato capitalissimo anche del potere civile, benchè in questo tornasse meno assurda che nell'ecclesiastico.

O avarizia, che puoi tu più farne,
Poi c'hai il sangue mio a te sì tratto
Che non si cura della propria carne?

grida il Capeto, e si duole dipoi che Filippo abbia portate le *cupide vele* nei beni dei Templari. Per acquistare terra Carlo di Valois entra da Giuda in Firenze. Ma rapina, fatta *con forza* oltrechè con frode, è quella di Carlo d'Angiò e dei successori, e sua violenza è la morte di Corradino e di san Tommaso. C'è posto dunque anche per la leonina violenza dei Valois. Solo, che l'allusione precisa fosse nell'intenzione del poeta non è manifesto.

V.

Se la bonaria percezione degli antichi circa il leone e la lupa si può dir assicurata con ogni riflessione ragionevole, non è così della lonza. Chi per primo abbia proposto di surrogare alla lussuria l'invidia non so, ma sono da segnalare il Bianchi, il Fraticelli, il Galvani, il Buscaino Campo, il Poletto, e specialmente Francesco Cipolla, che vi consacrò un articolo prezioso; da cui ne furon suscitati altri, del Guarnerio, del Casini, del Torraca, di Flaminio Pellegrini, del Parodi (1). S'intuisce subito,

(1) *Rassegna bibliografica d. l. i.*, III, 103 sgg, 139 sg, 203 sgg; *Bullettino*, II, 116 sg, 131 sg; III, 24 sgg.

e fu già notato dai primi proponenti, il bell'accordo che ne viene con le parole di Brunetto, che taccia i Fiorentini di *gente avara invidiosa e superba*; e di Ciacco, che dopo aver definita Firenze come città « piena D'*invidia* sì che già trabocca il sacco » (1), ne spiega la tanta discordia, che la fa sorda ai consigli di pochissimi cittadini giusti, dicendo come « *Superbia, invidia* ed *avarizia* sono Le tre faville c'hanno i cuori accesi ». *Le tre*, si noti; segno di enumerazione compiuta. Un cittadino che fosse un dei due giusti, o ad essi consimile, trova dunque in quei tre vizii onde tutta la cittadinanza era infiammata gli impedimenti ai suoi propositi di giustizia e di pace, e il primissimo impedimento è naturale fosse quell'invidia che Ciacco addita dapprincipio come la pecca più evidente. Ciacco e Brunetto parlano in un senso tutto umano e sociale, non teologico; e umano e sociale è giusto sia il simbolo dantesco quando il poeta è ancora sulla terra e spera di salire umanamente il colle della pace terrena, nè sospetta peranco d'aversi a sobbarcare al soprannaturale viaggio. Perciò non v'è bisogno di fare sforzi per addossare alle tre bestie, come taluno s'ingegnò, tutti e sette i vizii capitali; ponendo che la lupa sia anche gola e lussuria, il leone anche ira, le quali cose tornano almeno facili astrattamente, e affidando alla lonza, oltre l'invidia, l'*interim* dell'accidia. Cotesto cumolo d'impieghi non farebbe che guastare la ragionevole varietà che suol piacere a Dante, per la quale (già l'obiettammo alla tesi ben altrimenti organica del Casella) sta bene che nel prologo s'abbia uno schema peccaminoso tutto sociale, nell'Inferno uno schema etico-teologico, nel Purgatorio uno schema tutto teologico e cattolico. Il valore del l'invidia è grande pure dal punto di vista tutto religioso, in ispecie secondo la dottrina che Dante seguì e che gli fece metter l'invidia nella cornice immediatamente più vicina alla superbia; ma il valore sociale è anche più manifesto, e molto meglio della lussuria l'invidia entra in ischiera con la superbia e la cupidigia.

In quei secoli la speculazione sui peccati era tuttora viva e libera, e così troviamo, per esempio, che la Visione d'Alberico

(1) Su che si può ora vedere il Del Lungo, *Da Bonifazio VIII ad Arrigo VII* Milano, Hoepli, 1899; p. 120-21.

dà tre peccati fondamentali, allineando con la superbia e la cupidigia la gola. Arrigo da Settimello dà invece: lussuria, invidia, cupidigia. In una leggenda del Passavanti v'è: superbia, avarizia, lussuria. Si vede che fra le altre dottrine ne correva una in quest'ultimo senso, e ciò potè più facilmente trarre gli antichi chiosatori a scorgere nella lonza la lussuria. Intanto si ricordi che Pier della Vigna, nel dolersi del colpo che l'invidia diede alla sua riputazione, la qualifica come la meretrice che non torse mai gli occhi putti dalla Corte imperiale, il che aiuta a spiegare come nella fiera che simboleggia l'invidia si possa ravvisar un non so che da poter essere scambiato per simbolo di lussuria. Ma essa è, l'invidia, il vizio delle corti e la *morte comune*. Essa è che ha scovata la cupidigia dall'Inferno, dove il veltro, l'animale galantuomo, l'avrà a ricacciare. Ad essa tocca di comparir sul monte, foriera dei due vizii capitalissimi.

Sta bene, ma per qual carattere zoologico, vero o supposto, la lonza può rappresentar l'invidia? Qui più che mai soccorrono le buone indagini del Cipolla e degli altri. Sarebbe lungo esporle, ma convien cavarne il succo. Era già quasi indubitabile pei più degli etimologi, ed è ormai schiarita pure ai profani, l'etimologia di *lonza*; che sarà un latino popolare *lúncea*, da *lynx* lince. *Lonza* è la voce di conio popolare di quella stessa base di cui *lince* è lo schietto latinismo. Per la vocale tonica, *lonza* sta a *lince* come *torso* a *tirso*, *grotta* a *cripta*, e come in altri grecismi; per la formazione di aggettivo sostantivato, i due termini stanno come *piaggia* a *plaga*, e via dicendo. Il francese *once* e lo spagnuolo *onza* avranno perduta l'iniziale perchè scambiata per articolo, come seguì in *usignuolo*, che è un diminutivo del latino *luscinia*. S'ebbe pure *leonza* (anche latineggiato in *leuncia*), per saccenteria popolare, come in *leofante liofante leonfante lionfante* per *elefante* (1). Orbene, si riteneva che la secrezione renale della lince, emessa che sia, abbia virtù di venirsi indurando e formare una pietra preziosa, grecamente detta perciò *lyncurium* (nome che si trova storpiato in molte maniere), e

(1) [S'ebbe anche la forma *lonze*, secondo mi ricorda il mio Monaci (cfr. la sua *Crestomazia italiana*, pag. 251 vs. 68); circa la quale sarebbe da indagare se vi si abbia a scorgere il preciso influsso di *lince*, o in genere quello dei parecchi nomi d'animale così terminati, soprattutto dei femminili *volpe tigre lepre* ecc., o l'influsso del francese *once*, o un po' di tutto].

che l'animale soglia coprire di sabbia quel suo umore perchè invidia all'uomo la pietra che ne nasce. La storiella è riferita da Ovidio (che però lì non parla d'invidia), da Plinio, da Solino, da Isidoro, da Alberto Magno, da Brunetto nel *Trésor*, e prima di tutti da Teofrasto, che perciò mette la lince tra gli animali «che si dicono esser invidiosi» (1). Tre o quattro di codesti autori eran familiarissimi a Dante; il quale poi in Ovidio stesso (V, 657 sgg) leggeva che il re scitico Linco *(Lyncus)*, capitatogli Trittolemo che portava seco i doni di Cerere, lo invidiò *(barbarus invidit)* e per torglieli lo aggredì nel sonno, ma, mentre stava per ferirlo, Cerere mutò il feritore in lince. D'altra parte, il pel maculato della lonza parve già a Pietro di Dante e a Benvenuto una reminiscenza del *maculosae tegmine lyncis* dell'Eneide (I, 323). Lo scienziato Alighieri avrà qui fatto uso della sua erudizione naturalistica, e i contemporanei non se ne accorsero.

Ma, fu suppergiù opposto, la lince e la lonza, sia pure identico in fondo il loro nome, non son lo stesso animale. La lince sarebbe una specie di gatto, colle orecchie lunghe e la coda corta, e la lonza una specie di leopardo, con orecchie corte e lunga coda. Un pardo vuole anche il luogo di Geremia (V) a cui Dante s'è manifestamente ispirato: «Perciò il leone della selva gli ha percossi, il lupo del vespro gli ha diserti, il pardo sta in agguato presso alle lor città; perciocchè i lor misfatti si sono moltiplicati, le lor ribellioni si son rinforzate: come ti perdonerei io questo?». Ivi le tre belve son tre castighi di Dio, che Dante muta in tre vizii (non so se aiutato da qualche suggerimento dell'esegesi biblica medievale); sennonchè l'ispirazione è patente, nè solo per la triplice minaccia belluina, ma per tutto l'insieme. Come in gioventù, per la morte di Beatrice, aveva tolta l'intonazione da Geremia a rappresentar la condizione di

(1) [Non sarà inutile riferire quel che il prof. Zingarelli mi allega da un poeta posteriore a Dante (*Dittamondo*, III, c. 11, vs. 58-60):

Lupi ci sono ancora e fan dimoro,
Che per natura cuoprono col piede
La pietra nata dall'orina loro.

Si vede che Fazio era di quei che parificavano la lince al lupo cerviere].

Firenze resasi forse indegna dell'angelica donna, così qui la trista selva fiorentina rassomiglia a Gerusalemme, di cui il profeta esordiva dicendo: «Andate attorno per le strade di G. e riguardate ora, e riconoscete, e cercate per le sue piazze, se trovate un uomo: se v'è uno che adoperi direttamente, che cerchi la lealtà; ed io le perdonerò» (1). Larve di mostri non mancano pure a principio dell'Inferno virgiliano, ma il paragone è remoto e poco o nulla serve. Sicchè la fonte biblica voleva qui il pardo; e se Dante surrogò la lonza, l'abbia pur fatto per aver la stessa iniziale in tutte e tre le fiere (secondo l'osservazione del Casini), essa non può essere una lince, ma una bestia eguale o equipollente al pardo.

In via preliminare dico che non bisogna troppo sgomentarsi di simili difficoltà, del resto sempre degne di nota. Chiunque per il suo mestiere deve affannare appresso a nomi d'animali e di piante, sa quanta sia la confusione che vi può aver luogo: nell'uso volgare in ispecie, ma pure tra i naturalisti che son costretti a raccapezzarlo e disciplinarlo. Da lingua a lingua, da dialetto a dialetto, da età ad età, dai dotti agl'indotti, lo stesso nome cambia più o meno di significato; e le ambiguità della nomenclatura sono or effetto or causa nuova di percezioni poco esatte dei caratteri fisici, di osservazione poco attenta, o di nozione indiretta e vaga. Nel caso particolare, il solo fatto che la lonza prese nome dalla lince è segno di confusione, e può aver ribadita questa. La lince è ora identificata ora distinta dal così detto *lupo cerviero*. Può insomma la lonza essere stata una specie di pardo, ed aver usurpato nel pensiero di pochi o di molti la qualità invidiosa della lince, tanto più che si tratta d'una qualità leggendaria. Leggendaria è pure della lince la vista acutissima che penetra attraverso i muri. Vecchi traduttori toscani di poeti latini traducon la lince or con *lupo cerviero* or con *pantera*. In Francia il Rabelais, toccando della favola di Linco, dice che Cerere lo trasformò in lonza *(oince)* o lupo cerviero. Altri confusero la lonza con la iena; il che ha riscontro nel biografo sincrono di san Ranieri pisano (s. XII), là ove dice che il santo, attraversando il deserto per recarsi al Tabor,

(1) Cfr. Scherillo, op. cit., p. 390 sgg.

aveva incontrato *duas hyaenas, quas vulgus vocat lonzas, leone velociores et audaciores.* La lonza è semplicemente accompagnata al leopardo, come cosa affine ma distinta, in Ristoro d'Arezzo, in Marco Polo e in un paragone d'un rimatore trecentista, e alla pantera dal Pulci (1). Brunetto, che tralascia la distinzioncella di Solino fra la lince e il lupo cerviero, a questo riferisce le due doti favolose, e lo paragona alla *once* (che il Giamboni traduce con *leonza*) in quanto è pur esso «taccato di nero». Alberto Magno dice che i *pardi* son quasi *panteri*, e che alcuni li dicono nati dall'unione della pantera col cane, e alla pantera ascrive la pelle assai *orbiculata*; mentre d'altra parte Giovanni del Virgilio, scrivendo a Dante, toccava di *tergora lyncum orbiculata.* Il Buti crede che la lonza sia la femmina del pardo. Benvenuto dice che la lonza dantesca può esser la lince, o il pardo, o la pantera; benchè preferisca il pardo, richiamando un aneddoto narratogli dal Boccaccio, che i ragazzi fiorentini accorrenti a vedere un pardo che si menava per la città gridavano *vide lonciam.*

Anche nel secolo precedente soleva Firenze tenere a pubbliche spese qualche bestia feroce: già prima del 1260 un leone (2), prima dell'85 una lonza, nel 91 un leopardo. Dante potè dunque avere anche lui un po' d'insegnamento oggettivo! Ma niente gli vietava di sostituire al pardo di Geremia la sua lonza; come niente ci dice ch'ei non credesse che la classica *lince* e la volgare *loncia* fossero la stessa cosa o due varietà affini, o ch'egli non supponesse comune anche alla seconda la favolosa proprietà della prima. S'è visto come fossero usuali e varie le confusioni in cui si cadeva, e che più tardi il Rabelais parificava appunto lonza e lupo cerviero. Ogni parificazione o confusione era a Dante agevolata dal carattere, comune a parecchie di tali bestie, della pelle macchiata; dalle occasioni troppo rare di vederne in Italia, salvochè dipinte negli stemmi; dall'idea poco precisa di ciò che gli antichi intendessero per lince; dalla gran rassomiglianza,

(1) [Un altro esempio di distinzione della lonza dal leopardo m'è richiamato da M. Barbi, e si ha in una poesia pubblicata dal Casini (*Propugnatore*, 1.ª s., v. XV, P. II, p. 335): «.....e vidivi quattro *leopardi* E due dragoni cun rei sguardi E sì vi vidi lo tigro e 'l tasso E una *lonza* e un tinasso;..... E sì vi vidi la pantera E la giraffa» ecc.].

(2) Questo era per Firenze quasi quel che la lupa per Roma, e v'era la tradizione del mantenerlo. Cfr. Del Lungo, op. cit., 377.

non casuale, de' due nomi; da passi di poeti, come quel di Ovidio (III, 668 sg), che rappresenta Bacco in atto di spaventare altrui con vane larve di tigri, linci e pantere, animali sacri a lui e soliti di tirare il suo carro:

> quem circa *tigres* simulacraque inania *lyncum*
> *pictarumque* iacent fera corpora *pantherarum*.

E Ovidio stesso, dove tocca del curioso indurarsi dell'umor della lince (XV, 413 sgg), non dice che questa fu a Bacco data dalla domata India? Ce n'era d'avanzo perchè a Dante la lince dovesse parere una bestia affine alla pantera e alla tigre, venuta da quei paesi donde tali bestie provengono, e identica o identificabile alla lonza. Così questa fiera, che delle tre fu la men paurosa per Dante ma è la men trattabile pegl'interpreti, sembra arrendersi anch'essa, e significar proprio l'invidia. Oltre tutto, anche a prescindere dalla lince e dalla proprietà che le si attribuiva, resta che la lonza potrebbe tenersi simbolo d'invidia se non altro per ragioni di quel vago genere onde vecchi interpreti la facevan simbolo di lussuria e il Casella di frode ed il Pascoli d'incontinenza. Il suo accorrere leggiera e presta ovunque Dante si volgesse, il trovarsela egli sempre dinanzi a impedirgli il cammino, potrebbe bastare a significar l'invidia, che non ti lascia fare un passo. Le macchie della pelle potrebbero, chi sa, significare il livore, o il macchiar che l'invidia fa l'altrui riputazione. Arzigogoli per arzigogoli, questi valgono quelli degli antichi in relazione con la lussuria, o quei del Casella in relazlone con la frode. Non sarebbe equo il pretender dalla tesi dell'invidia prove più massicce che dalle altre, sol perchè fosse parsa averne trovata una massiccia davvero e dover poi rinunziarci o metterla in dubbio. Ma il dubbio stesso, secondo me, non ha fondamento, e la prova resta salda davvero.

A tali questioni, specialmente però se fatte in modo puerile, un sommo interprete di ciò che v'è di più delicato e profondo nella poesia dantesca avrebbe forse scrollate le spalle. Del simbolismo in genere e della poesia simbolica egli sapeva rendersi ben conto, come d'un gusto d'altri tempi, poichè non è vero

che il suo acume di psicologo non arrivasse anche ai fenomeni collettivi e transitorii dello spirito umano, ed alle forme secondarie o inferiori di poesia. Pure, l'affaccendarsi a smascherar un simbolo particolare gli sarebbe potuto parer fatica buttata. Ma ei non avrebbe avuto ragione se non in parte. Certo, chiosar la lonza non è come rievocare criticamente l'amore disperato di Francesca, la smania politica di Farinata, il rammarico cortigiano di Pier della Vigna, lo strazio paterno di Ugolino. Ma è dovere dell'ermeneutica lo schiarire anche le parti meno estetiche del capolavoro, è dovere della scuola abituare a non sorvolar pigramente su nulla; e quel che v'è di misterioso nel poema, o sa d'indovinello, è in parte la causa della sua popolarità e degli studii indefessi che vi si fecero o fanno intorno. Più volte è avvenuto che per ispiegare l'indovinello si sian avviate ricerche e lavori riusciti proficui a cose più serie. D'altro lato però, a chi sosteneva, come il nostro Casanova, che l'allegoria del prologo è la chiave di tutto il poema, si sarebbe potuto domandare: e di qual chiusa porta è chiave? Quali fossero i suoi difetti personali, quali i vizii della sua città, dell'Italia, del mondo, dell'Impero, della Chiesa, dei singoli re e papi e grandi personaggi del suo tempo, ce lo squaderna via facendo a lettere di scatola. Il suo pensiero fondamentale e i pensieri accessorii ci risultano così bene dalle infinite cose che ad alta voce, senza ombra di gergo, ci grida nel poema e nelle opere minori, che davvero non c'è bisogno di strologare sul prologo per capir meglio il resto. È per contrario tutto il resto che ci dà la chiave del prologo; il quale è come una porta decorativa d'un edifizio aperto da tutti i lati. Solamente, l'edifizio è così bello e monumentale, che non ci sappiamo nè dobbiamo rassegnare a non contemplare e a non cercar d'intendere sinanche le figure geroglifiche disegnate sulla porta!

DANTE E SAN PAOLO *

Ognuno oggi sa che parecchie furono le scaturigini dell'idea del poema, come molte e varie le fila onde questo fu intessuto. Vi furono impulsi soggettivi, quali l'amore, il vivo rimorso delle aberrazioni giovanili, il misticismo e via via; e suggestioni letterarie, vuoi di opere pagane, dell'Eneide in ispecie, vuoi delle cristiane, quali da una parte le tante Visioni della vita futura che correvano da secoli l'Europa, e dall'altra i poemi allegorico-morali, di cui l'Italia stessa aveva dato di recente un saggio cospicuo nel *Tesoretto*. Solo, fra tanti motivi e concause ed aiuti, v'è luogo a distinguere quali determinassero l'idea embrionale del libro, quali lo sviluppo ulteriore di essa idea, quali il modo o la materia dell'esecuzione. Gli studii sulla genesi e sulle fonti della Commedia, già bene avviati lo scorso secolo in Italia, hanno avuto nel nostro un incremento mirabile, soprattutto per la solerzia di alcuni dotti francesi, quali Labitte, Ozanam, Ampère, a cui in Italia non son mancati seguaci valenti: il Villari, il D'Ancona, il Rajna. Che se pur resta da fare, se talune parti della materia che parrebbero dover essere le più vicine al pensiero di tutti sono da chi poco esplorate e da chi disconosciute, se la schietta storia genetica della Commedia è stata frastornata da inevitabili perplessità, non è però lecito ormai dubitare che un precoce disegno dell'opera balenasse alla mente del poeta negli anni giovanili, e s'andasse poi ampliando di mano in mano.

I.

Troppo sarebbe il voler sapere quanti fossero i successivi abbozzi, e quali a un puntino le precise linee di ciascuno, e se per un pezzo fosser solo propositi in aria o presto si traducessero in concreti tentativi, o se per lo meno alcune carte fossero

---

* N. *Antologia* del 16 gennaio 1897. L'esordio è ora rifatto ed ampliato.

scritte prima dell'esilio. Quest'ultima cosa non è attestata seriamente, e torna incredibile nel modo in cui fu narrata: che ci fossero i primi sette canti, e che l'esule, riuscito finalmente a ricuperarli, vi riattaccasse il famoso *Io dico seguitando*. Certamente il Boccaccio non inventò la storiella, anzi è evidente che la narra in buona fede, con molto scrupolo di testimonianze, ed esercitandovi un po' di critica con qualche osservazione giusta se non profonda. Ma fu la frase *Io dico seguitando*, grossolanamente intesa, che aveva già fatta nascer la storiella; in fondo alla quale non sarebbe assurdo ci fosse una piccola parte di vero, in ispecie se la si riducesse ad appunti ed abbozzi, ma dove è vano cercare e fantasticare. Quel che si può tenere per sicuro è che l'idea del poema fu ben anteriore all'esilio.

Il primo spunto di essa fu per molti anni quasi generalmente riconosciuto, benchè non senza sorpresa, nella seconda stanza della canzone *Donne che avete*, la quale fu l'esordio delle rime nove e come il programma d'una più sublime maniera di glorificar la donna amata (1). Poniamo che quivi davvero s'accennasse al poema: bisognerebbe allora supporre ch'ei sulle prime si riducesse soprattutto ad un Inferno, secondo l'esempio di Virgilio e di parecchi dei visionisti cristiani, nel quale l'amore entrasse solo di sbieco (2). In tal caso (come del resto, salvo

---

(1) Angelo chiama in divino intelletto,
E dice: « Sire, nel mondo si vede
Maraviglia nell'atto, che procede
Da un'anima che fin quassù risplende.
Lo cielo, che non have altro difetto
Che d'aver lei, al suo Signor la chiede,
E ciascun santo ne grida mercede ».
Sola Pietà nostra parte difende;
Chè parla Iddio, che di madonna intende:
« Diletti miei, or sofferite in pace,
Che vostra speme sie quanto mi piace
Là, ov'è alcun che perder lei s'attende,
E che dirà nell'inferno a' malnati:
Io vidi la speranza de' beati ».

(2) Per brevità dobbiamo sorvolare sulle distinzioni che occorrerebbero circa l' Inferno virgiliano, che comprende anche gli Elisii e una specie di Purgatorio, e circa molte Visioni medievali, dove ciò che predomina è la descrizione d'un orribile Purgatorio sotterraneo, e il vero Inferno è men considerato, e quel poco o tanto di Paradiso che si vede non si sa come possa vedersi o giungervisi di laggiù. Ma quel che preme è che in Virgilio e in quegli altri il viaggio è sotterraneo, e che così l'avrebbe dapprincipio potuto limitare anche Dante.

qualche attenuazione, si può dire in ogni caso) sarebbe difficile argomentare se, tra il sesto libro dell'Eneide e la letteratura ascetica, spetti all'uno o all'altra la priorità cronologica nell'aver suscitata la giovanile velleità di Dante. Forse egli stesso non avrebbe saputo rendersene ragione, e di certo i due elementi vi avrebbero concorso entrambi. Però è giusto supporre che un sentimento più vivo e consapevole lo spingesse verso l'Eneide: la letteratura ascetica dovè sempre operare sopra di lui più sordamente. Della sua familiarità con Virgilio e con altri poeti antichi egli dava già un manifesto saggio nel capo XXV della Vita Nuova, dove, cosa degna di nota, gli esempii che gli occorrono per la sua argomentazione critica li trae proprio da quegli stessi quattro poeti latini che nel poema dirà aver visti adunarsi con Omero e con lui nel Limbo (1). Ben presto, si vede, aveva formato il suo canone, e i poeti latini eran già i suoi principali modelli. Il suo bello stile già l'aveva tolto da Virgilio.

Un sesto dell'Eneide cristianizzato avrebbe dunque potuto essere la sua primiera ambizione. Nè, si osservi, tornerebbe assolutamente inverosimile che lo volesse fare in latino. Lasciamo stare gli esametri d'esordio *(Ultima regna canam)* addotti dal Boccaccio e dal supposto frate Ilario, che manifestamente sono una posticcia incarnazione dell'ipotesi o della finzione che non senza peritanza il poeta si risolvesse per il volgare. Ma l'ipotesi in sè medesima non sarebbe indegna di considerazione benevola o spregiudicata. Certo è che nel capitolo or citato della Vita Nuova egli si mostrava tuttora persuaso che il rimare «sopra altra materia che amorosa» fosse un andar contro alla ragione che aveva fatto nascere la poesia volgare, cioè il bisogno di farsi intendere dalle donne. Più tardi, anche prima che scrivesse il secondo capo del secondo libro della Volgare Eloquenza, dove oltre la canzone amorosa riconosce la morale e la guerresca, il pregiudizio sui limiti del volgare gli s'era andato dileguando; e un dei primi avviamenti a

(1) Nel *De vulg. eloq.*, II, 6, tra i quattro non c'è Orazio e c'è invece Stazio; ma gli è che ivi si tratta dei modelli di stile sublime. Però da codesto luogo e dalla parte fatta a Stazio nella Commedia, come dalle insistenti citazioni nel Convivio (III, 8; IV, 25), è lecito sospettare che a Stazio egli si desse in età più matura.

liberarsene era stata la canzone allegorica, amorosa per la forma, morale pel contenuto. Ma insomma, quando scriveva la prosa della Vita Nuova, le sue opinioni sull'uso del volgare erano tuttavia anguste, e ben avrebbe potuto in quell'età sognare di dar una veste virgiliana ad una Visione del genere di quelle che i monaci scrivevano in prosa latina. Via via gli sarebbe venuta l'idea d'un poema più largo, più compiuto, più originale, ed in veste volgare.

II.

Tutte codeste riflessioni mi parvero altra volta da coordinare all'interpretazione comune dei due famosi versi. La quale dal canto suo mi pareva inevitabile, non potendosi in alcun modo accettare niuno dei differenti sotterfugii, ermeneutici o critici, proposti per evitarla o per iscansarne le necessarie conseguenze (1). Ma è venuto poi Guido Mazzoni (2) con una sua chiosa del tutto nuova, inaspettata, felicissima. Suppergiù può riassumersi così, che Dio dica agli angeli: — Abbiate pazienza che Beatrice stia ancora un pezzo a beare il mondo, dove più d'uno *(i cor villani)* ha vedendola il presentimento che nulla avrà mai di comune con quel raggio di cielo disceso in terra, ma nell'Inferno potrà dire agli altri malnati d'aver almeno visto in terra un raggio di cielo.

Confesso che lì per lì pensai: come? la pietà che muove Dio a lasciar Beatrice in terra, riguarderebbe non Dante, non gli animi gentili, ma i villani, i futuri dannati? Perchè preme tanto a Dio che costoro possan gloriarsi, coi lor colleghi in dannazione, d'aver veduta Beatrice? Se davvero si preoccupa dei villani perchè Egli che può tutto non fa un maggior miracolo in loro pro? — Nè si rimediava a nulla col sostituire, come un altro studioso suggerì, che i dannati non già si gloriino ma si disperino peggio, pensando che si son lasciati sfuggire il mezzo di salvazione offerto loro con la vista di Beatrice. Se

(1) Lo Scherillo (*Alcuni capitoli* ecc., 333 sgg), dopo un'eccellente confutazione delle proposte altrui, concludeva con una sua, che, quantunque più discreta di quella del Todeschini, non mi capacitava nè punto nè poco. Anch' essa era un uscirsene per il rotto della cuffia, anzi un rompere la cuffia per procurarsi l'uscita.

(2) Cfr. *Bullettino*, V, 177 sgg, e tutto quel che ivi è citato.

tale estremità di rigore non ripugna al concetto cattolico della severità divina pei dannati, ripugna però al contesto, il quale ascrive a sola pietà la risoluzione di Dio di lasciar Beatrice nel mondo. La sostituzione dunque, lungi dall'aiutar la chiosa del Mazzoni, le sottraeva il fondamento, l'unico fondamento!

Nonostante, a via di rimuginarla, la chiosa (nella sua forma pietosa, s'intende) m'ha pienamente convinto. Me la ridurrei alla più semplice espressione così: — I celesti vorrebbero subito in cielo la celeste donna, e Dio lo concederebbe se un solo essere celeste, la Pietà, nol rattenesse. I celesti avranno un giorno Beatrice, gli uomini destinati a salvarsi l'avranno ugualmente; ma e quei poveretti che non vedranno mai il Paradiso? Dio misericordioso pensa di lasciar che essi godano almeno un raggio di Paradiso in terra vedendo Beatrice.—*Sola pietà nostra parte difende* non è in bocca a Dio, lo dice il poeta per suo conto in un trapasso narrativo; e significa che la Pietà, col muovere Dio a concedere ai futuri dannati almeno un ricordo di un raggio paradisiaco (concessione poco consentanea al futuro Inferno dantesco ma conforme allo spirito, come tra poco vedremo, d'altre Visioni anteriori), viene a difendere la *nostra parte*, cioè a far la causa di noi uomini, compreso Dante, ai quali interessa che Beatrice resti a lungo nel mondo. La Pietà non perora direttamente la causa di Dante e degli altri buoni. *Difende* ha qui tutta l'elasticità di un *tuetur* o *tutatur*. In quanto supplica pegl'infelici, essa giova alla causa degli altri: di tutto il mondo. Sfrondato il pensiero delle figure e personificazioni, si risolve in questo:—Ella è già così celeste che Dio certo la chiamerebbe subito a sè, ove un sentimento pietoso non gl'insinuasse di lasciarla come un saggio del Paradiso a quei che il Paradiso non vedran mai; dobbiamo quindi solo a codesto sentimento pietoso se c'è riserbata a noi tutti la consolazione di vederla lungamente quaggiù.

È un'esorbitanza, ma non è tutta la canzone una bellissima esorbitanza? E viene, si badi, a prendere il posto di una ben altra e molteplice enormità: che Dio si preoccupasse, non dico del solo Dante, poichè d'esaudire le accese preghiere di un solo Egli è reputato capace, ma pur del suo poema; che il poeta attenuasse, col circoscriverla un momento a sè, l'importanza universale che nell'intera canzone dà a Beatrice; che alludesse

a un suo futuro poema in un modo ch'è potuto sembrar più o meno chiaro ai posteri, ma ai lettori contemporanei sarebbe riuscito un brutto enigma; e che infine rappresentasse sè in atto di già temere di perder Lei, mentre solo più tardi gli balenò che un giorno o l'altro potesse morire, e gliene venne un nuovo e terribile sgomento. Nè, s'aggiunga, è facile a credere che Dante, nell'atto stesso che si provava a una nuova maniera di lirica, con paura di cominciare e d'avere impresa una materia troppo alta per lui, già insieme non solo mulinasse nientemeno che un poema, ma vi facesse baldanzosa allusione.

La novella chiosa dovrà trionfare. L'antica urtava contro difficoltà in parte immaginarie, ma in parte innegabili, le quali istintivamente avvertite spingevano a escogitazioni d'ogni specie, che eran colpi di mano; laddove questo, che ha fatto tabula rasa di tutto, è non a torto potuto parere un lampo di genio. Ma quali conseguenze ne derivano circa la genesi del poema? Anzitutto questa certamente, che il primo vero accenno dell'autore all'opera futura sta solo nella chiusa della Vita Nuova (1). Misteriosa e solenne, semplice e commovente, essa ci dice che l'amante derelitto ha avuto una rivelazione maggior del solito, ha fatto un voto pio, ha concepito un gran disegno; e questo non può essere una più sublime lirica, bensì evidentemente un vasto poema, che gli dà lena insieme e sgomento, gli fa sentire come vi dovrà spender tutta la vita, la quale per bastarvi non dovrà esser breve. Il *per alquanti anni* avrà a suo tempo l'eco nel *per più anni macro*. Infatti egli aveva di poco oltrepassato il ventesimosesto dell'età sua, e poco meno che trenta ne trascorsero perchè il voto fosse sciolto, alla vigilia d'una morte prematura, che parve proprio avverare le tenere parole: « e *poi* piaccia a Colui ch'è Sire della cortesia, che la mia anima se ne possa gire a vedere la gloria della sua donna ». Nella Canzone

(1) « Appresso a questo sonetto apparve a me una mirabil visione, nella quale vidi cose che mi fecero proporre di non dir più di questa benedetta, infino a tanto che io non potessi più degnamente trattare di lei. E di venire a ciò io studio quanto posso, sì com'ella sa veramente. Sicchè, se piacere sarà di Colui per cui tutte le cose vivono, che la mia vita duri per alquanti anni, spero di dire di lei quello che mai non fu detto d'alcuna. E poi piaccia a Colui ch'è Sire della cortesia, che la mia anima se ne possa gire a vedere la gloria della sua donna, cioè di quella benedetta Beatrice che gloriosamente mira nella faccia di Colui *qui est per omnia saecula benedictus* ».

scritta sui ventiquattr'anni non v'è niun concreto accenno al poema; al più si può riconoscere che ve n'è la predisposizione, l'inconsapevole germe, grazie a quel concetto grandioso d'una Beatrice desiata in cielo, lasciata in terra per mera pietà divina, destinata a esser rimpianta pur nell'Inferno. Sicchè quella successione di due schemi giovanili, quella quasi stratificazione che prima ci pareva giusto argomentare, non ha più un positivo fondamento, se non per chi si sentisse di rimaner fido alla vecchia interpretazione.

Il che però non vuol dire che le riflessioni da questa ispirate vadano del tutto perdute per chi s'attenga alla nuova. La chiusa del libello prosastico è chiara ma non esplicita, e consente tre ipotesi diverse: o che il poeta intuisse allora, per la prima volta, un viaggio pei tre regni, e simile suppergiù, nel suo più semplice schema, a quello che poi in effetto descrisse; o che intuisse per allora un mero Paradiso, come il Foscolo e altri opinarono; o che, avendo già da un po' di tempo la velleità d'un poema sulla vita futura, avesse dalla mirabil visione l'idea di farne centro Beatrice, ponendola, secondo i costumi e secondo gl'indirizzi della poetica d'allora, come ultimo fine anche a un poema di materia non amorosa. L'ipotesi del Foscolo, sebbene così attraente, è forse la men probabile, ove si avverta che per una Visione paradisiaca non v'eran molti serii precedenti letterarii, abbondanti invece pei regni della pena.

Ma restiamo nell'àmbito delle semplici supposizioni, e ognuno può preferir le sue, se pur non è meglio delinearle tutte e lasciarle lì a mezz'aria. Chi potrebbe definire che cosa vide il poeta nella mirabil visione? È certo solo che molto superlative, ed in un continuo crescendo, erano state le immaginazioni anteriori, e che questa ebbe ad esserne il coronamento, l'iperbole estrema. Beatrice era diventata ben presto un miracolo disceso dal cielo che il cielo avrebbe rivoluto subito per sè; poi, quando in un delirio d'infermo ei la credette morta, gli parve che tutta la natura si commovesse con turbamenti simili a quelli per la morte del Redentore, e che in forma di nuvoletta la donna salisse al cielo accompagnata da angeli osannanti; poi, morta che fu davvero, Dio la «chiamò a gloriare sotto l'insegna di quella reina benedetta Maria lo cui nome fue in gran-

dissima reverenza nelle parole di questa Beatrice beata ». La quale era *ita in l'alto cielo*, nel reame degli angeli, e stava *con loro*; nè era finita per eccesso di caldo o di gelo come le altre donne, ma solo per la sua benignità e umiltà che *passò li cieli*, fece *maravigliar l'eterno Sire* e gli diè un *dolce desire* di chiamarla *a sè*, da questo basso mondo non degno di lei, sicchè ormai ell'era *gloriosa in loco degno*. Il Purgatorio evidentemente non l'aveva traversato neanche per formalità, chè era andata difilato in sù come una più che santa. E questo fu il pensiero dominante a cui egli tornava: la bellezza di lei involandosi agli uomini *divenne spirital bellezza grande Che per lo cielo spande Luce d'amore*, e fa *maravigliar* l'intelletto *alto e sottile* degli angeli. Nell'anniversario della morte ei ripensa che dall'Altissimo ella *fu posta Nel ciel dell'umiltate ov'è Maria*, ed esclama *Oggi fa l'anno che nel ciel salisti*. E finalmente il suo sospiro giunge fino all'empireo, dove vede una donna che *riceve onore* e che *luce sì* da abbagliare il suo intelletto. Su tutto ciò non sembra possibile rincarare, eppure la visione finale dovè andar più oltre. Forse fu immaginazione men vaporosa e lirica, ma più concreta, più particolareggiata e drammatica; nella quale la beatitudine della donna assumesse un carattere più eccezionale ancora, o l'interessamento di lei per il suo poeta si mostrasse in insolite parole e in consigli per la sua salvazione. Tanto che il sogno o l'estasi d'un innamorato e d'un mistico potè svegliare l'estro del poeta per un genere letterario a cui non avesse mai pensato, ovvero dare un avviamento più grandioso ad un estro che già avesse avuto in più modesta misura. Il più rudimentale schema dell'opera quale fu poi composta risultò certo dal combinarsi delle ispirazioni erotiche con le letterarie, ma il rapporto cronologico fra le une e le altre, la facilità o no della loro combinazione, il tempo che essa richiese, le prime perplessità, sono un mistero per noi. Che dopo la morte di Beatrice e prima della mirabil visione, nel periodo insomma in cui al poeta era venuto meno il principal soggetto della sua lirica, l'uomo di lettere avesse preso a vagheggiare un genere non lirico e non erotico, e magari in loquela non volgare (1),

(1) Si consideri che latina era la sua epistola geremiaca per la morte di Beatrice. Sulla quale epistola cfr. SCHERILLO, op. cit., 375 sgg.

è cosa che non si può nè affermare nè smentire. Chiaro è solo che la visione fu o determinò il primo intuito dell'opera in cui l'apoteosi di Beatrice è il pernio e l'esito di tutto.

Ma non dovevano arrestarsi quivi le aspirazioni, ancora vaghe, e le ispirazioni, ancora ingenue. Gli studii filosofici, che aveva già intrapresi o era per intraprendere, gli dovevano fornire molta imprevista materia da gettare in quel conio; e forse costringerlo ad allargare il conio stesso, chi consideri che da quelle ultime sue parole non risulta che il poema, oltrechè mistico ed erotico, già lo volesse essenzialmente teorico ed enciclopedico. *Di venire a ciò studio quanto io posso* vuol dire « io m'ingegno e mi sforzo », e non implica di necessità un accenno agli *studii* scientifici, anzichè a semplici escogitazioni laboriose d'artificii poetici. E consimili effetti sulla materia e forse sulla macchina del poema, sarebbero col tempo venuti anche dalle ulteriori letture delle opere poetiche e delle ascetiche.

Sennonchè questo era ciò ch'egli medesimo più o meno presupponeva. Invece al suo cuore non s'annunziava peranco una doppia catastrofe, che doveva poi dare tanto sapore tragico alla Commedia: la caduta sua nel vizio, e la caduta della sua parte politica. Donde divamparono le due fiamme che più dovevano accendergli la fantasia: il rimorso e la vendetta. Negli anni della Vita Nuova, lieve cagione di pentimento aveva avuta dalla breve sua corrispondenza agli sguardi della donna pietosa, nè abbondava materia di sdegno ad un giovane tutto assorto nell'amore, nel lutto, nella fede, negli studii. L'intonazione così accoratamente contrita, la costante preoccupazione politica, l'iracondia vendicativa, la smaniosa impazienza dell'esule, furono caratteri inaspettatamente impressi al poema dai casi interiori ed esteriori dell'uomo.

III.

Nel poema mise tutto sè stesso; ma in quel *sè* non c'era solo l'uomo con le sue passioni e giudizii, bensì lo studioso con le sue letture, l'artista coi suoi propositi di gareggiare con questo o quel modello, di rifare questo o quel quadro già tratteggiato da altri. Quindi la legittimità della ricerca delle fonti anche per un poeta così originale; e l'importanza anche este-

tica di quella ricerca, giacchè le reminiscenze delle cose altrui sono come il materiale greggio che la sua fantasia elaborò.

Fonti classiche, e fonti, per così dire, romantiche. Ma per le romantiche s'intoppa in difficoltà che non vi sono nella indagine delle classiche: quantunque, sia detto di passaggio, la facilità medesima è spesso causa che queste siano stranamente dimenticate. Qui il campo è ben circoscritto, poichè a noi sono abbastanza noti i limiti delle cognizioni classiche dell'età di Dante, e quelli anche del suo sapere individuale. Si può rifare con sufficiente precisione, anzi è stata ormai rifatta, la topica delle sue letture: s'è quasi ricostituita la sua biblioteca. Dalle citazioni che egli fa, nel poema e più nelle opere minori, argomentiamo in massima, o proprio in casi particolari, donde attingesse certe dottrine o fatti o pensieri o espressioni o mezzi e ritrovati poetici. Pochi libri bastano per riuscire ad un confronto pieno e sicuro, purchè non manchi l'acume e il garbo. Invece, per le fonti medievali bisogna con l'ampiezza della informazione e la prudenza delle induzioni sopperire a quel non so che di sconfinato e di perplesso che è nella materia. È più facile mettere insieme quella vasta congerie di leggende dalla quale egli attinse all'ingrosso l'ispirazione al suo disegno e potè trarre certi particolari, che non di definire donde gli venne un preciso suggerimento, qual di quei testi tenne più propriamente presente. È più facile dissotterrare la vasta biblioteca pubblica in cui egli s'aggirò, che non indicare i libri che vi studiò, e quali conobbe direttamente, quali in modo indiretto, con quali s'incontrò per caso.

Non sempre le conformità tra la Commedia ed una delle Visioni anteriori sono tali e tante, come son per la Visione di Tundalo, da render certo che il poeta vi guardasse. Generalmente quelle narrazioni, travasate da popolo a popolo, da libro a libro, dal testo a traduzioni, anche di seconda o di terza mano; trasferite non di rado da un componimento apposito in una Vita di santo o in un sermone; lette, ascoltate, ripetute oralmente, rimaneggiate in mille guise, correvano la solita vicenda d'ogni letteratura leggendaria, dove le cose si compenetrano a segno che è talora impossibile trovarne il bandolo. Più d'ottant'anni sono si tornò a menar molto scalpore della Visione di frate Alberico, sulla quale aveva richiamata l'attenzione il

1753 monsignor Bottari (1), e dietro a lui l'abate Di Costanzo (luglio 1800); ed ora s'è tornato a dubitare che Dante l'abbia mai conosciuta. E in verità, scarsi sono i documenti dell'uscir che facesse il racconto cassinese fuor del suo luogo di nascita: cosa assai notevole a petto delle prove che si hanno della diffusione stragrande d'altre finzioni congeneri. Ma neppure è verosimile che ciò che avea avuto tanto credito nell'archicenobio non fosse riecheggiato in altri chiostri benedettini (uno ve n'era anche a Firenze) e nei sermoni dei predicatori benedettini. Nè poi le somiglianze tra la Commedia e il testo cassinese son tutte così vaghe e scolorite, da non render conveniente che sien dovute a conscia reminiscenza; ve n'è anzi molte di calzanti, nella natura delle pene, in certi sentimenti od immagini, nella interruzione del racconto con episodii dottrinali o narrativi, in certi atteggiamenti o parole di san Pietro, e via via. Nella parte celeste il riscontro è più sostanziale che con altre Visioni, non esclusa per più rispetti quella di Tundalo. Un parallelo che consideri tutto, e con ispassionata delicatezza, è ancor da fare per quest'Alberico, a cui forse oggi si dà men credito per reazione al molto che gliene fu dato (2).

Senza dubbio, non è da dimenticare nè qui nè altrove la possibilità d'incontri fortuiti, o, diciam meglio, spontanei. Le escogitazioni di uno scrittore potevan rifiorire in un'altra fantasia aggirantesi nella medesima sfera di concetti e fantasmi a tutti comune; per non dire che certi motivi divennero tradizio-

---

(1) Seguendo forse un recente accenno di A. S. Mazzocchi: cfr. CANCELLIERI, *Osservazioni* ecc., Roma 1814, p. 31-4, 37-8.

(2) In un articolo del Chiappelli su un nuovo frammento dell'*Apocalisse di Pietro* (*N. A.* del 1° settembre 1893), trovo l'osservazione che l'autore dell'Alberico, pigliando a guida san Pietro, mentre nella letteratura occidentale era prevalso san Paolo, sembra ritornare alla tradizione orientale, tanto più che egli riecheggia in altri particolari qua e là la detta Apocalisse. Ciò mi fa desiderare un'altra indagine che concernesse le fonti dell'Alberico, anche perchè appartenendo esso al Mezzogiorno d'Italia, che rimase tanto stretto all'Impero bizantino, consente ipotesi che sarebbero men verosimili per opere contemporanee più settentrionali. Ne potrebbe venire maggior lume a risolvere se le rassomiglianze che Dante ha con la Visione cassinese derivino da conoscenza immediata o mediata di questa, ovvero da una fonte comune. Ma se non fossero codesti dubbii, e del testo benedettino si trovassero copie e versioni suppergiù come degli altri (cfr. però il VILLARI, nel lavoro che tra poco citeremo, a p. 207-8), non sarebbe lecito di non metterlo alla pari con le migliori fonti dantesche. E forse dico poco alla pari, chè per più d'un riguardo l'Alberico esce un po' di schiera e comincia a entrare nel dominio dell'arte propriamente detta.

nali, e che anche questo genere ebbe i suoi *loci communes*. C'era qualcosa nell'aria. Tuttavia, l'aria nel senso psicologico è fatta appunto di scritti e di discorsi; e chi vorrà credere che Dante fosse ispirato da un insieme che per lui non si concretasse in nessuno o in troppo pochi testi o discorsi determinati? Venuto che gli fu, così per tempo, l'estro del poema sacro, l'uomo dottissimo dovè pur volgersi più di proposito a quella letteratura ed a farne incetta e tesoro. Ond'è che la cautela non istà solo nel non affrettarsi a concludere che Dante imitò questo o quello, non appena si ravvisi qualche tratto comune, ma sta pure nel non atteggiarsi a soverchio scetticismo innanzi ad ogni scoperta di tal fatta. Sta soprattutto nello sceverare accuratamente il certo dal probabile, il probabile dal possibile; benchè a ciò egli non ci dia alcun volontario aiuto.

Non ce lo dà, perchè, se di citar gli autori classici ei si fa un pregio, del menzionare i libri medievali di quella specie egli è assolutamente immemore. Non già che fosse ritroso alla gratitudine che l'uomo di lettere sente pegli autori che hanno pasciuto il suo spirito, chè nessuno anzi si mostrò mai, pure in questo, più tenero e delicato di lui. Ma una vera e loquace gratitudine ei non l'ebbe se non quando si trovò a fronte d'un'arte aristocratica, come fu pei classici antichi ed anche pei migliori trovatori provenzali e italiani, o d'una grande squisitezza di dottrina e di pensiero, come quella dei filosofi e dei teologi. Ciò che è pedestre, spesso anche anonimo, come tanta parte della letteratura medievale, può bensì avergli recato qualche diletto o profitto, ma non gl'impone ossequio, non fa scattare la sua riconoscenza, nè gli eccita quella voglia di vantarsi d'aver letto che può solo nascere da una lettura che richieda studio e sagacia. Si trattava di cose che tutti sapevano, che tutti leggevano, in cui ognuno poteva pescare senza scrupolo, come oggi facciamo nei giornali. Lo stesso *Tesoro* non l'avrebbe magari citato, se per opportunità drammatica e pei rapporti personali non gli fosse venuto troppo bene in taglio di farlo.

IV.

È credenza oggi prevalente che una almeno delle Visioni, quella che narra la discesa di san Paolo all'Inferno, ei la citi a modo poetico col verso

Io non Enea, io non Paolo sono...

e con ciò che precede. Per me neanche questo è vero; e m'è grato scorgere che parecchi interpreti non han ceduto alla tentazione, anzi uno dei più recenti, il Poletto, vigorosamente la combatte. Il contesto, parte non esige che si alluda a quella Visione, parte vi ripugna addirittura. Poco prima non è detto se non che Enea andò *ad immortale secolo*, soggiungendosi che *andovvi poi* san Paolo. Or quella è un'espressione generica, che di per sè importa solo «all'altro mondo», e se per Enea si restringe mentalmente al solo viaggio nei regni sotterranei, può bene attagliarsi per Paolo al solo Paradiso, cioè a quel suo rapimento *al terzo cielo*, che l'Apostolo nel capo XII della seconda epistola ai Corinzii accenna con una modesta reticenza, che subito dopo si muta in più aperta confessione. Che poi giusto esso rapimento fosse quello che stava in mente al poeta, lo mostra la chiusa del XXVIII del Paradiso, dove dice che Dionisio potè descrivere il preciso ordine dei cori angelici sol per averlo appreso da san Paolo:

E se tanto segreto ver profferse
Mortale in terra, non voglio ch'ammiri;
Chè *chi il vide quassù* gliel discoverse,
Con altro assai del ver di questi giri (1).

---

(1) Buon riscontro ci dà qui un luogo di fra Giordano (morto un decennio prima di Dante): «Degli angeli anticamente pochi santi ne seppono. Santo Dionisio che fu discepolo di san Paolo, questi ne disse quasi ciò che noi sappiamo; e credesi dalla Chiesa che l'avesse da san Paolo». Cfr. SCARTAZZINI al Par. X, 115.—È superfluo poi che da noi si ripeta l'avvertenza che il *terzo cielo* di Paolo non è da prendere nel senso tolemaico, ma nel giudaico, sicchè significa, come l'Apostolo stesso dice ripigliando, il Paradiso. Cfr. le disquisizioni di sant'Agostino: *De Genesi ad litteram*, lib. XII, *in quo de Paradiso et tertio coelo, quo raptus est Paulus, deque multiplici visionum genere disputatur*; in ispecie i §§ 2, 7, 14, 56.

Immortale secolo è un'indicazione ponderatamente indeterminata, perchè si presti alla doppia applicazione pei due diversi personaggi, ed anche dia luogo alle riserve necessarie circa l'Inferno di Enea, che, come s'è detto, non era esclusivamente penale. Virgilio ha promesso al suo alunno di menarlo a traverso i regni della pena, fino a Beatrice che poi lo guiderà alle beate genti, benchè quest'ultima parte sia indicata con un curioso eufemismo alla rovescia: *se tu vorrai salire.* E Dante, con obiezione adeguata all'intero viaggio propostogli ed acconciamente simmetrica, domanda: credi tu ch'io sia l'uomo da discender sotterra com'Enea? da salir al cielo come Paolo? — Altri viaggi oltremondani gli avrebbe dati da allegare, volendo, la poesia classica e la mistica cristiana. Quattro, per non dir altro, gliene richiamava subito quello stesso luogo dell'Eneide (VI, 119-23) che egli certo teneva qui più particolarmente di mira, sebbene per capovolgerne il sentimento e riuscire lui tanto modesto e timido quanto Enea era stato baldanzoso: *et mi genus ab Iove summo!* Anzi uno dei quattro è più giù messo sul labbro delle Furie (IX, 54): «Mal non vengiammo in Tèseo l'assalto»; così per opportunità di erudizione poetica come per convenienza drammatica (1). Ma nel momento solenne della deliberazione egli s'attiene, con giusta sobrietà, ai due maggiori viaggi suggeritigli dalle due tradizioni in egual misura benchè non in egual senso sacre per lui, dall'Eneide cioè e dalla Scrittura: quello da cui doveva, se mai, uscire la fondazione dell'Impero romano, e quello da cui venne fomentata la diffusione del cristianesimo tra i gentili. E si noti come bellamente con le sfumature della frase fa sentire la differenza di autenticità e autorità tra quei due grandi esempii, e certe discrepanze tra i loro accessorii. Premette, sì, il fatto pagano al cristiano, perchè ciò conviene e al loro rapporto cronologico e all'ordine del viaggio suo proprio, che comincerà con uno simile a quel d'Enea e finirà con uno simile a quel di Paolo. Ma per Paolo dice asse-

(1) [A un altro, quello di Ercole, si allude poco dopo (IX, 98 sg), come mi notò lo Zingarelli (nella *Rassegna* ecc. II, 39). Può parer curioso che tale allusione sia in bocca al messo celeste, ma si consideri ch'ei vien con essa a rimbeccare la spacconata delle Furie, e tutta questa lotta alle porte di Dite è una reminiscenza pagana, come avvertimmo più sopra, a p. 234].

verantemente *andovvi*, mentre per Enea usa espressioni più riservate: *tu dici* (la tua Eneide racconta) e *onde gli dai tu vanto* (tu, tu poeta). Per Paolo non è dubbio che l'andata fu *per recarne conforto* alla vera fede, dove posson sorgere tutt'al più questioni di ermeneutica spicciola: se *per recarne* indichi un motivo consapevole dell'Apostolo, ovvero il fine della Provvidenza, o quasi un semplice effetto poeticamente espresso con la forma della finalità; se *recarne* valga «recar di là» o «recare a noi»; se la *fede* sia anzitutto la fede personale di Paolo, o in genere la fede di cui egli aveva ad esser l'apostolo. Ma della discesa di Enea è cercata con lunga e faticosa argomentazione (dodici versi per Dante son molti) una spiegazione tutta cristiana di filosofia della storia. Enea, *se* ebbe da Dio tal grazia... Questa forma ipotetica non sarà messa lì a caso, e della discesa infernale non si parla a buon conto nel *De Monarchia*, anche dove il discorso più vi condurrebbe, cioè dove si enumerano i miracoli che Dio fece *pro romano imperio perficiendo* (II, 4; e cfr. *Conv.* IV, 5); e la stessa forma circospetta ritorna più chiara altrove (Par. XV, 25-7):

> Sì pia l'ombra d'Anchise si porse,
> *Se fede merta nostra maggior Musa*,
> Quando in Elisio del figliuol s'accorse (1).

Dunque, se Enea ebbe *veramente* tal grazia, l'ebbe ad ogni modo perchè ne sarebbe venuto l'Impero romano, che, *a voler dir lo vero*, ossia quel vero che quando scrivevi l'Eneide non potevi scorgere, era il predestinato fondamento della Roma cristiana. Anche il *non pare indegno* è espressione timida. Di Enea dice che secondo Virgilio andò in carne ed ossa, *fu sensibilmente*, all'altro mondo; ma per Paolo gira la frase in modo che questo particolare non s'applichi di necessità anche a lui, e vien così a rispettare la riserva con cui del suo rapimento in cielo l'A-

---

(1) [Mi fu osservato poter qui trattarsi d'un di quei modi che son ipotetici solo in apparenza, come quando un cristiano dice «se s'ha da credere alla Scrittura» o Dante disse *se il vero è vero*. In astratto ciò è possibile, ma l'insieme delle cose indica che qui un tal senso è troppo benigno. E c'è una via di mezzo: il poeta può a bella posta avere scelto un modo incerto tra il veramente ipotetico e la ipotesi semplicemente apparente. È proprio quello che gli conveniva].

postolo dice e ripete: «se col corpo o fuor del corpo, io nol so, Iddio lo sa» (1).

Tanta euritmia verrebbe grossamente scompigliata dalla pretesa allusione alla gita infernale di Paolo, la quale oltre il resto non era riconosciuta dalla Chiesa: «uno libro che non è approvato», dice il Buti (2). Anche altre opere consimili furono, come ognun sa, dalla Chiesa taciciate di *deliramenta apocrypha*. Nè allo spirito dantesco, quasi sempre schivo delle false aureole onde il medio evo aveva circondato i grandi personaggi, e così solitamente premuroso di restaurarne la vera figura storica, sarebbe piaciuto d'appigliarsi a una superfetazione leggendaria, là dove un testo scritturale gli dava qualcosa di ben autentico, e non solo altrettanto sufficiente al proposito suo ma meglio appropriato. Perciò respingo recisamente pur l'ipotesi conciliativa che si potrebbe fare, che cioè il poeta, nel riferirsi all'avvenimento che per brevità diremo evangelico, alludesse però insieme alla sua propaggine medievale; e fra le tante Visioni del tempo, alcune delle quali sono ben più grandiose, prescegliesse questa di Paolo sol perchè era l'unica che potesse bene o male mettersi all'ombra d'un fatto evangelico. Così con essa avrebbe accennato a tutto il genere, e la citazione paolina sarebbe come a doppio o a triplice fondo: additando immediatamente il fatto ortodosso, mediatamente la sua metamorfosi leggendaria, e, in modo ancor più indiretto, tutta la schiera a cui apparteneva. Ma è egli questo uno dei casi in cui la verità si ritrovi col cercare il giusto mezzo tra due opposte esagerazioni, o non piuttosto sarebbe un annacquare per malintesa condiscendenza il vero col falso?

Di Paolo visitator dell'Inferno Dante non volle saperne più di quel che volesse sapere, non dico del Virgilio mago, ma

---

(1) [Dante applica anche a sè codesta incertezza in Par. I, 73-5:

S'io era sol di me quel che creasti
Novellamente, Amor che il ciel governi,
Tu 'l sai, che col tuo lume mi levasti.

Ma è una cerimonia verso Paolo, giacchè sappiamo che in Purgatorio il poeta avea seco di quel d'Adamo e non l'avrà lasciato in deposito presso Matelda !].

(2) Sant'Isidoro nel *De ortu et obitu sanctorum*, cap. 69, tra i miracoli di Paolo non enumera l'andata all'Inferno, e ciò potè finir di screditarla presso Dante.

del Virgilio profeta vero di Cristo. Certo, col suo poema alla fin fine qualcosa di simile alla Visione di Paolo o di Tundalo o d'Alberico ei veniva a darci, qualcosa che la Chiesa nemmeno avrebbe potuto *approvare*; e sotto alcuni rispetti può parere strano ch'egli avesse scrupolo o disdegno a pigliar sul serio quei deliramenti. Ma Dante sapeva bene quel che faceva con l'infondere in quelle rozze fantasie il soffio dell'arte classica; sapeva bene di metter mano ad un poema vero e proprio, non ad una leggenda devota, ondeggiante fra la credulità superstiziosa e la pia impostura. Il suo lavoro, mentre s'atteneva ad un genere allora in voga, doveva insieme far tabula rasa del genere stesso! Tanto è ciò vero, che nel XVI del Purgatorio dice a Marco Lombardo:

. . . Con quella fascia
Che la morte dissolve men vo suso,
E venni qui per la infernale ambascia;
E se Dio m'ha in sua grazia richiuso
Tanto ch'e' vuol ch'io vegga la sua corte
Per modo tutto fuor del modern'uso,
Non mi celar chi fosti anzi la morte...

Dove i chiosatori intendono subito che dica non esser la cosa più avvenuta da san Paolo o da Enea e san Paolo in poi; il che è supporre ch'egli dia qui una solenne smentita a tutti i Tundali e gli Alberichi dell'evo che per lui era *moderno*. Che se s'intendesse col Tommaseo «in modo affatto insolito e fuor del *naturale*», il significato scemerebbe, ma la negazione o sarebbe più radicale, includendo lo stesso Paolo che non era sicuro d'essere stato rapito col corpo nè era passato per l'Inferno, o, presa in senso più discreto, ammetterebbe forse qualche altro caso simile nella sua eccezionalità e rarità a quello di Dante, ma starebbe ad ogni modo contro la frequenza di tali casi che dalla letteratura ascetica risultava. Nel medio evo, tra questo e l'altro mondo s'era creduto di poter stabilire quasi un regolare servizio d'andata e ritorno; e ciò in questo luogo del Purgatorio, comunque se ne vogliano variare le sfumature, è più o meno francamente messo in discredito.

V.

Un gran numero di commentatori, in ispecie dal Rinascimento fino a mezzo il nostro secolo, ha inteso l'*andovvi* senza alcun sospetto, nel modo più piano. Così Pietro di Dante; così il Boccaccio, che dice: «... cioè san Paolo, il quale non andò in inferno come Enea, ma fu rapito in paradiso, laddove tu di' che io andrò, se io vorrò; la qual cosa è vera, siccome egli medesimo [Paolo] testimonia, affermando sè aver vedute tutte cose, delle quali non è lecito agli uomini di favellare». Non si può dir meglio. Ma non solo ai nostri giorni il disseppellito cimelio medievale ha fatto parere un bel progresso ermeneutico il fiutare nelle parole di Dante un'allusione ad esso, ma anche nei primi secoli, quando la Leggenda non era ancor perduta interamente di vista, perturbò le idee a parecchi. A che contribuiva pure la fissazione grammaticale che *andovvi poi* dovesse per forza valere: andò *per l'appunto* dov'era stato Enea (1). Anche il trovarsi ricordato Paolo là dove Dante si apparecchia a sostener la *guerra* sì del cammino e sì della *pietate*, dà una fallace apparenza di verità all'idea che quella guerra fosse toccata anche a Paolo. Comunque, tra i vecchi espositori ve n'è di quelli che seccamente. senza che si mostrino più del Boccaccio conoscitori della Leggenda. chiosano in modo esplicito, come Iacopo e il Talice, o implicito, come l'Ottimo, che Paolo visitò l'Inferno; altri, come il Lana, che visitò Inferno e Paradiso. Così pure il Falso Boccaccio, che però sembra aver l'occhio alla Leggenda. Certo, questa interpretazione sincretica del Lana e del Falso Boccaccio abbracciava insieme il fatto ortodosso e il leggendario.

Il Buti fa la questione due volte, con un acume che non vale a distrigarlo in tutto dai pregiudizii e dalle incertezze. Comincia dal ricordare il rapimento al terzo cielo, e soggiunge:

---

(1) Vedo che qualcuno oggi ha sospettato che *andovvi* possa riferirsi all'*empireo ciel*. Ma questo sta di sbieco in una proposizione subordinata, non campeggia in tutto il passo come l'*immortale secolo*; e l'*andovvi* è subito ribadito dal *ma io perchè venirvi*, che include, prima di tutto, l'Inferno! Il sospetto vorrebbe dissipare una difficoltà che, come s'è veduto, non esiste.

« E così si può intendere che quivi medesimo li fosse mostrata la giustizia di Dio, che nell'inferno si esercita in punire li peccatori, come l'eterna vita ove si premiano li buoni; et in questo modo si può onestamente dire che san Paolo andasse all'inferno; cioè che in quello ratto li furono mostrate le cose dell'inferno, e del purgatorio: o vogliamo dire che il nostro autore solamente induca Enea nell'esempro dell'andata all'inferno, e san Paolo in esempro dell'andata in paradiso, quasi dicessé: Tu dici che Enea andò al secolo immortale sensibilmente; cioè inferno, e purgatorio, e poi san Paolo anche andò ad immortale secolo sensibilmente; cioè in paradiso. Io non sono Enea, nè san Paolo, ch'io mi debbia fidare di potervi andare, com'ellino » (p. 61). E di nuovo, richiamata codesta doppia interpretazione, continua: « Trovasi in uno libro... che san Paolo andasse all'inferno, e per questo ne fa qui menzione l'autor nostro; ma ch'elli fosse ratto insino al terzo cielo ne rende testimonio elli nelle sue Epistole, et in quello ratto forse l'autore intese che li fosse mostrato la giustizia di Dio punitiva, come la premiativa, et in questo modo intende che andasse allo inferno, com'è detto di sopra, e questo è megliore intendimento » (p. 63). Si libera insomma abbastanza dall'ombra del libello apocrifo, ma rifà un passo indietro, per restar impigliato in una sottigliezza teologica. A questa s'attiene senz'altro l'Anonimo, cui sembra che Paolo, ficcando l'occhio « nella individua Trinità », vi vedesse chiaramente Inferno, Purgatorio e Paradiso. Nè seppe poi discostarsene il Landino. L'Imolese, che è sempre il benvenuto, finisce col disimpacciarsene concludendo: « Dicendum breviter quod ivit ad Infernum, Purgatorium et Paradisum quando raptus fuit ad tertium coelum...; vel dic, et melius, quod autor non intelligit Paulum ivisse ad Infernum, sed ad Paradisum ». Sia lodato Iddio!

Un'altra questione. In che rapporto avrà messo Dante il ratto dell'Epistola ai Corinzii col grande miracolo che sulla via di Damasco operò la conversione di Paolo, e che è narrato non da lui, ma nel capo IX, e ritoccato nel XXII e XXVI, degli Atti degli Apostoli? L'odierna esegesi biblica, dico così l'esegesi critica come quella cattolica o confessionale, nè fa, per quanto ho potuto vedere e udire, due cose distinte; e, benchè ciò faccia piuttosto per cautela o per mancanza di sicuri dati

cronologici, mi guarderò bene dal mettervi bocca. A me preme solo di porre in rilievo, che chi legge bonariamente la Scrittura può esser indotto a identificare i due miracoli. L'importanza capitalissima che Paolo assegna a quel suo incielamento, scrivendone ai Corinzii con un fare così misterioso, così studiatamente modesto, e registrandone sin la data, « quattordici anni fa », mostra che esso non si può imbrancare con altre visioni spicciole dell'Apostolo, e sembra attagliarsi meglio al miracolo della via di Damasco. Non tanto, s'intende, al primo momento di questo, in cui una luce folgorante lo atterrò e la voce di Cristo gli rimproverò le sue persecuzioni; quanto ai tre giorni che seguirono, nei quali egli, ricoverato a Damasco in casa di Giuda, restò senza vederci, senza mangiare e bere, fino a che Anania non gli ridonò la vista e non gli fe' cadere « le scaglie dagli occhi ». In quei critici giorni avrebbe trovato ottimo posto una visione celeste; e a considerar questa come un grand'episodio del gran dramma della conversione, tanto più che il dramma c'è narrato in uno scritto che non è di Paolo (1), c'indurremmo, credo, facilmente tutti, se le date tornassero bene. Ma alle date o non pensava il poeta o potevano presentarglisi altrimenti che a noi, e l'identificazione gli dovè parere meglio che probabile. Certo è che dal racconto degli Atti (IX, 15) ei tolse il nomignolo di *vas d'elezione* con cui indica Paolo, che chiama *il gran vasello* anche nel Paradiso (XXI, 127). E il *conforto* recato di lassù potrebbe si indicare quasi un rifornimento di fede, non tanto necessario a lui, che già dopo il primo miracolo s'era battezzato e dato a predicare, quanto proficuo all'edificazione altrui; ma può, anche meglio, significare il subito effetto del primo miracolo. Nella lingua antica, *conforto* aveva un senso ben più largo, usandosi spesso per « primo incitamento o suggerimento »; eppoi, la designazione qui della fede come semplice *principio alla via di salvazione* sembra proprio accennare a quella evidenza di segni miracolosi la quale costrinse Paolo a una fede repentina e viva, che era un gran passo, ma sempre un primo passo, sulla via della salute. Nè è pel tutto a dimenticare l'osservazione del Lombardi, che la fede è anteriore anche al battesimo.

---

(1) [Salvochè nell'Epistola ai Galati (I, 13 sgg) vi accenna con parole generiche]

Si presentò siffatta questione alla mente d'altri chiosatori? Non mi sono accorto che dell'Anonimo; il quale, trascinatovi dal racconto compendioso che volle fare della vita di Paolo, sdrucciolò nella identificazione del miracolo damasceno col ratto al terzo cielo. Più ancora importerebbe andar rifrugando che cosa dicesse l'esegesi cattolica ai tempi di Dante. Sennonchè per fortuna ho qui trovato subito quel che di meglio potessi desiderare. Nei suoi *Commentaria* alle Epistole paoline, san Tommaso propugna risolutamente la coincidenza delle date, e accetta come ben probabile l'opinione di quei *taluni* che mettevano il ratto nei tre giorni seguiti al miracolo sulla via di Damasco (1).

Non dubiterei dunque che tutto ciò fosse sottinteso nelle parole di Dante. Ma è questione secondaria. Ci basta che, o il ratto paradisiaco lo intrecciasse al dramma damasceno, o lo pareggiasse allo stupore di mente che Paolo ebbe nel tempio di Gerusalemme, o ne facesse una cosa a sè, sicuramente però a quei diretti colloquii con Dio egli mirava, non ad altro.

---

(1) Il ragionamento cronologico dell'Aquinate non torna chiarissimo, e ci parrebbe addirittura strambo ove non ci accorgessimo ch'egli fece o trovò fatta una confusione, per cui considerava come un'unica persona l'imperatore Claudio (*Tib. Claudius Drusus Nero Germanicus*) e il successore Nerone (*Tib. Claudius Nero*). Così il regno di Claudio (41-54) e quel di Nerone (54-68) costituivano per lui il lungo regno (41-68) di un sol *Nerone* e l'ottavo anno di un tal regno potè parergli non troppo improprio chiamarlo il principio di esso. Dice: « . . . quando enim hanc Epistolam scripsit, nondum Apostolus erat positus in carcerem; et sic videtur quod fuit circa principium imperii Neronis, a quo post multum tempus occisus fuit. Unde si computemus annos descendentes a principio imperii Neronis usque ad quatuordecim annos, manifeste apparet quod Apostolus habuit has visiones in principio suae conversionis. Ipse enim conversus fuit ad Christum anno quo Christus passus est. Christus autem passus est circa finem Tiberii Caesaris, quo mortuo successit Caius Imperator, qui vixit quatuor annis; post quem Nero factus est Imperator. Et sic inter Tiberium et Neronem fluxerunt quatuor anni. Et sic additis duobus annis de tempore Tiberii, quia nondum mortuus erat quando Paulus fuit conversus, et octo de tempore Neronis quod fluxerat usque ad tempus quando scripsit hanc Epistolam, relinquitur quod a tempore suae conversionis usque ad tempus quo hanc Epistolam scripsit fuerunt anni quatuordecim. Et ideo quidam dicunt *satis probabiliter*, quod Apostolus has visiones habuit in illo triduo quo, post prostrationem suam a Domino, stetit neque videns neque manducans neque bibens ». E più giù, respingendo l'esposizione di coloro che distinguevano il *fu rapito in Paradiso* dal *fu rapito al terzo cielo* e identificavano il ratto in Paradiso con lo *stupore di mente* accennato negli Atti (XXII, 17), sostiene che il Paradiso e il terzo cielo son due aspetti della cosa medesima e indicano un medesimo rapimento, e che invece lo stupore di mente dev'essere stato posteriore al tempo in cui scrisse l'Epistola ai Corinzii.

VI.

Quasi a farlo apposta, la Visione di Paolo è delle più brevi e tapinelle. Vi aleggia, sì, un amabile spirito di compassione, nè le pene vi son descritte con eccessiva ricerca e minuzia di crudeltà grottesche. E conviene aggiungere che le scoperte di questi ultimi anni ce l'han fatta conoscere in forme più antiche e più nobili di quelle ch'eran passate sotto gli occhi dei primi studiosi, dall'Ozanam al D'Ancona, e dato modo di tesserne una storia molto interessante: dall'originale greco e dalla version siriaca alle redazioni latine, e alle francesi, provenzali, italiane, inglesi, tedesche (1). Ma è storia d'una decadenza; nè è facile supporre che Dante conoscesse la Leggenda altrimenti che nelle sue forme degeneri. Ora in codeste, Paolo, già santo e caro a Gesù, visita con la guida di Michele il solo Inferno. Però gli angeli transitano quivi, recando l'anima d'un giusto, e si sente l'accoglienza che le è fatta in Paradiso dove Michele la conduce; onde i dannati scongiurano Paolo, e magari lo stesso Michele (reduce, pare, dal Cielo), che intercedano per loro. Questa così stretta vicinanza che è, o sembra essere, tra Inferno e Cielo, rammenta a noi il fiero castello medievale, dove di sopra si teneva corte bandita, mentre nei sotterranei i prigionieri gemevano e udivano il rombo festivo! Comunque, il grido dei miseri fa che Cristo discenda un momento a garrirli e a conceder loro, per amor di Paolo, o insieme di Michele e degli angeli, una periodica interruzione dei tormenti, dall'ora nona d'ogni sabato alla prima d'ogni lunedì: un po' di domenica insomma anche all'Inferno.

Il concetto liturgico della santificazione della domenica campeggia in tutto il quadro, e ancor si direbbe che ne sia stato il primo motivo, se risalendo indietro nei secoli non si vedesse ormai che codesta è un'alterazione d'un concetto un po'

(1) Cfr. Fritzsche, *Die latein. Visionen des Mittelalters bis zur Mitte des 12 Jh.*, nelle *Romanische Forschungen* del Vollmöller, II, 247 sgg; Brandes, negli *Englische Studien*, VII, 34 sgg, e *Visio S. Pauli* ecc. (Halle 1885); Graf, *Miti* ecc., I, 241 sgg; P. Meyer, nella *Romania*, VI, 11 sgg, XXIV, 357 sgg. Pegli studii anteriori cfr. Villari, negli *Annali delle Università toscane*, VIII; D'Ancona, *I precursori di Dante*, p. 43-8, e le opere da lui citate.

più magnanimo. Nella greca *Apocalisse*, del quarto secolo, Paolo visita non meno il Cielo che l'Inferno, anzi comincia dal Cielo, e la sua intercessione frutta ai poveri dannati il riposo della sola domenica di Pasqua e della notte che la precede: concessione materialmente men larga, ma più scevra di fini chiesastici e più intimamente pietosa. Rispecchiava un sentimento più indulgente di quello che poi prevalse nelle dottrine della Chiesa, un sentimento che ebbe in quei primi secoli la sua effusione ascetica in parecchie Visioni ancor più benigne, e l'espressione teorica in celebri sentenze di teologi più o meno contrarie alla eternità o alla continuità delle pene. In Occidente s'ebbe qualche redazione latina più fida al testo greco e tuttora comprendente il viaggio al Paradiso, benchè trasposto; ma questa parte divenuta seconda si venne subito atrofizzando, e la discesa all'Inferno, che avea maggiori attrattive per quelle truci fantasie, pigliò tal sopravvento che la parte celeste svanì, salvo il fioco riverbero or ora detto. La mossa all'apocalittico libello era certo venuta dall'accenno di Paolo ai Corinzii, e di ciò rimase la traccia pur nelle sue più tardive propaggini occidentali. Per non ricordar altro, la versione italiana pubblicata dal Villari dice che la voce dei dannati che gridavano miserere « fue odita sopra quattro cieli, e sancto Paulo vide muovere lo cielo e vide tutte le cose le quali non sono da dire »; che è un evidente richiamo delle parole dell'Apostolo: «... fu rapito in Paradiso, e udì parole ineffabili le quali non è lecito ad uomo alcuno di proferire ». E bisogna riconoscere che il richiamo è meno inopportuno qui dove la parte paradisiaca s'è così rannicchiata, che non dove la Visione consta ancora di entrambe le parti e, come per esempio nella più genuina redazione latina, divien necessario lo sforzo di far distinzioni sottili tra le cose celesti che Paolo potrà ripetere e quelle che dovrà tenere per sè (1). A prescinder però da codesto, la più antica forma della Visione, col descrivere anche il Paradiso, serbava almeno l'addentellato

(1) Brandes, sec. op. cit., p. 69: « Item angelus, Frater, inquit, vide ne archana, que vides, celestia, incaute manifestes hominibus. Sequere me et tibi talia demonstrabo, que tu decenter possis dicere ». (Poco prima dice che l'angelo menò Paolo « ad tertium celum »). Ci si scorge il sentimento che tra il riserbo dell'Apostolo e la narrazione apocrifamente attribuitagli si dovesse avvertire una stridente contradizione.

nel fatto ortodosso; invece, quando la si ridusse a poco più che una semplice discesa infernale, peggio che un travestimento fu un vero capovolgimento eterodosso.

Qualche traccia v'è pure di reminiscenze classiche, come ve n'è più o meno in altre opere simili; nè solo per le condizioni generali delle lettere a quel tempo, ma per la causa specifica che in quanto alle concezioni della vita futura il cristianesimo fu ben più figlio del paganesimo che non del giudaismo. Così, in qualche redazione abbiamo i nomi classici dei fiumi infernali, ovvero Cerbero; e forse poco meno che in tutte l'uso d'una pena simile a quella di Tantalo, resa ancor più rispondente alla natura del peccato (1). V'è inoltre espressa l'insufficienza dell'uomo a descriver le pene infernali (2), in termini che sono una parafrasi di quei dell'Eneide (VI, 625-7):

> Non, mihi si linguae centum sint oraque centum,
> Ferrea vox, omnes scelerum comprendere formas,
> Omnia poenarum percurrere nomina possim.

Ben le avrà Dante quelle lingue e quella voce, quantunque gli piaccia qua e là affettare sgomento (3). Ma di quel

---

(1) « E sancto Paulo vide altro luogo, che quivi erano molti homini e femine, che quive hanno molti frutti da mangiare, e non ne poteano avere neente. E sancto Paulo dimandò l'angelo e disse: Chi sono questi miseri? E l'angelo disse: Sono quelli che non aservaro lo digiuno che fue ordinato da' sancti Padri » (VILLARI, p. 131; cfr. BRANDES, p. 66-67).

(2) « Si fuissent centum viri ab inicio mundi et unusquisque habuisset ferream linguam, nunquam possent unam penam enarrare inferni » (BRANDES, p. 67-8). « Sunt pene .c.xliiij. milia, et si essent .c. viri loquentes ab inicio mundi et unusquisque .c.iiij. linguas ferreas haberent, non possent dinumerare penas inferni » (p. 80) — « Sancto Paulo dimandò l'angelo quante fossero le pene del niferno. Et egli disse: Se fossono domila homini et avessero lingua di ferro, non potrebbero contare le minori pene del niferno » (VILLARI, p. 129) — « Quar se ge vivoie cent anz, S'ausse cent langues parlanz, Ne vos conteroie ge mie A nul fuer la quinte partie De la doulor, que souferront Cil qui en ce feu mis seront » (BRANDES, p. 52-3). - Un quissimile però è anche in Tundalo (cap. X): « Quae autem et qualia ibi viderit inaudita tormenta, si centum capita et in unoquoque capite centum linguas haberet, enarrare nullo modo posset »; e in italiano: « se 'l fusse uno ch'avesse cento capi e cento lingue in questo mondo, non poteria essere persona che lo potesse narrare » (VILLARI, p. 65-6, 93).

(3) Chi poria mai pur con parole sciolte
Dicer del sangue e delle piaghe appieno,
Ch'i'ora vidi, per narrar più volte?
Ogni lingua per certo verria meno,
Per lo nostro sermone e per la mente

ferro un po' n'avrà egli tratto dalla miniera del preteso Paolo? Era notissima e a disposizione di tutti, e c'è già occorso d'osservare quanto sia sempre inverosimile che giusto all'autor della Commedia sfuggisse quello che tanti leggevano non avendo una Commedia da scrivere; senza dire che l'augusto nome che la narrazione portava le serviva di richiamo, più che non potesse quello d'un Tundalo o d'un Alberico, e che essa era forse la più antica del genere e la più sicuramente consolidata dalla tradizione. Ma di nuovo a farlo apposta, le rassomiglianze non sono qui delle più conclusive che s'abbiano in tal materia. Certo nell'atteggiamento di Paolo verso la sua guida, e di questa verso Paolo, v'è qualcosa che ci ricorda i rapporti di Dante col suo duca, e talora in modo ben vivo, come quando Michele lo esorta a non piangere (1). Il *guai a te* rivolto a un'anima, arieggia un po' al grido di Caronte. La *carta* ove sono registrate le pecche dell'anima, è proprio il volume in cui del Ciotto di Gerusalemme si vedrà, come degli altri, segnata con cifre la bontà e il suo contrario (2). Le sette diverse plaghe della fornace preludono agli scompartimenti concentrici dei cerchi e delle bolge dantesche. Il *tonitruum* dei gemiti e sospiri è bene il « tuono d'infiniti guai ». L'apocalittico desiderio della morte che le anime provano avrà forse riscontro in qualche luogo della Commedia (3). Il pozzo suggellato dei miscredenti potrebbe aver contribuito a suscitar l'idea dell'arca di Farinata, benchè nel suo ufficio originario equivalga piuttosto al Limbo dantesco. Codesto pozzo manda un puzzo non meno tremendo di quello dei tre cerchietti di Dite (XI, 4-5, 10-13), come del resto fa anche il pozzo infernale nel Purgatorio di s. Patrizio (VILL. 116).

C'hanno a tanto comprender poco seno.
(*Inf.* XXVIII, 1 sgg).

S'io avessi le rime e aspre e chiocce...
(*Inf.* XXXII, 1).

Io non posso ritrar di tutti appieno...
(*Inf.* IV, 145).

(1) P. es.: *Quare ploras, Paule? nondum vidisti maiores penas inferni* (BRANDES, p. 77; VILLARI, p. 131). Anzi, nella redazione più antica, che difficilmente Dante conobbe, sarebbe: *Quid ploras? vis plus esse misericors filio Dei?* (BRANDES, p. 66), che somiglia al « Qui vive la pietà quando è ben morta ».

(2) Par. XIX, 127-9. Il *volume* è pur nell'Alberico, in fine del gentilissimo e dantesco episodio del cap. XVIII.

(3) Se non altro, Inf. XIII, 118; e cfr. *Tundalo*, cap. VIII.

L'arrivo repentino di diavoli trascinanti un'anima allora uscita dal corpo, è somigliantissimo a un simile episodio di Malebolge (XXI). Nè mancano a Paolo vermi roditori, serpenti, demonii cornuti che percuotono. Però, o le son cose più o men comuni ad altre Visioni, o la conformità è diluita dalle dissomiglianze che l'accompagnano, o la possibilità d'un mero incontro è manifesta.

Per la estensione della pena di Tantalo ai golosi, la schietta reminiscenza classica poteva pur bastare a Dante (1). Avremmo a soggiungere che quella reminiscenza gli era già troppo raccomandata da tutto il suo sistema penale, ov'è studiosamente cercata l'analogia o l'antitesi tra le pene e le colpe, se non fosse che appunto la pena di Tantalo potè aver molta efficacia suggestiva per tutto il sistema medesimo. Il tratto più caratteristico d'affinità con Paolo sarebbe veramente la gradualità dell'immersione di certe anime in un fiume, in misura proporzionata alla gravità dei loro peccati (2). Sebbene quivi si tratti di colpe diverse, non già di gradi della stessa colpa (come nel testo greco ov'eran tutti rei di adulterio e prostituzione), nè la relativa gravità di esse sia altro che arbitraria, pure tutto ciò ricorda la graduale immersione dei violenti nella riviera vermiglia del settimo cerchio e dei traditori nel ghiaccio di Cocito, e molto più di lontano la diversa postura degl'iracondi e degli accidiosi nello Stige. La cosa è tanto più notevole in quanto

---

(1) Se dalle Metamorfosi (IV, 458-9; X, 41-2) non gli era insegnata che la pena, e dal lacunoso testo dell'Eneide (VI, 603) nemmen questa, dal relativo commento di Servio però e da Igino (fav. 82) la pena gli era messa accanto a quella colpa che più le riusciva rispondente: l'aver imbandito Pelope agli Dei. Nel *Trésor* non v'è nulla, nel *Roman de la rose* la sola pena (cit. da SCHERILLO, *Alcuni capitoli* ecc., p. 428).

(2) « Et vidit ibi multos homines dimersos in flumine ignito; alii usque ad genua, alii usque ad umbilicum, alii usque ad labia, alii usque ad supercilia erant mersi » (BRANDES, p. 65). — « Ibi vidit Paulus multas animas dimersas, alie usque ad genua, alie usque ad umbilicum, alie usque ad labia, alie usque ad supercilia » (p. 76). — « Sancto Paulo vide molte anime peccatrice in quello fiume; e tali v'erano infino le ginocchia e tali infino al belico, e tali infino a le ciglia » (VILLARI, p. 130). Qui la gradazione *ad labia* ricomparisce più giù, quando si viene ai peccati corrispondenti. Nella versione francese testè data dal MEYER v'è lo stesso salto, ma v'è prima aggiunto un altro grado, fino al ventre; grado che poi è a sua volta saltato, come pur quello fino all'ombelico, quando appresso si viene ai peccati, dove invece è per la prima volta considerato quello fino alle labbra. Nella versione che pubblicò l'Ozanam i gradi sono: *genoilz, oilz, numblil, sorcil*; ove il grado *occhi* è un po' determinato dalla rima con *ginocchi*, ma più giù si capisce che vuol dire: tutto il corpo immerso. — Pare che nel testo greco le gradazioni fossero tre: ginocchio, ombelico, capo. Cfr. FRITZSCHE, op. cit., p. 259.

che quel che in tutte forse le versioni è il peggior grado, *insino alle ciglia*, sembra proprio riecheggiato nel verso (Inf. XII, 103):

> I' vidi gente sotto *infino al ciglio.*

E quei che Paolo vide immersi fino a tal punto eran traditori e invidiosi, il che volge il pensiero verso coloro che son fitti nella gelatina dantesca.

Sennonchè in queste faccende infernali il diavolo ha messo più che mai la coda, e ci fa trovar che attuffati pure più o meno, in metalli liquefatti, sono i compagni di Luigi il germanico nella Visione di Carlo il grosso; e, quel ch'è più, l'immersione graduale, nel ghiaccio, è nella Visione d'Alberico (1). Che se vi manca l'espresso riscontro col ciglio, v'è quello opposto, che manca a Paolo, cioè l'immersione minima: *usque ad talos* in Alberico, e in Dante

> Così a più a più si facea basso
> Quel sangue sì, che copria *pur li piedi.*

Potrebbe Dante aver fatta una contaminazione dei due fantasmi, tanto più che in Alberico la graduatoria riguarda un medesimo peccato, di lussuria, e poco più giù (cap. VII) vi si trova proprio un lago di sangue bollente in cui son puniti, bensì senza graduazione, gli omicidi. Inoltre, l'estrema pena dell'Alberico *(in ipsis summitatibus supersedere)* non è ben chiara, ma può forse intendersi, o potrebbe Dante averla intesa, in tal maniera da riserbarsela per un altro cerchio, là dove d'un tutt'altro frate Alberico e di tutta la Tolomea dice:

> Noi passamm'oltre, là 've la gelata
> Ruvidamente un'altra gente fascia,
> Non volta in giù ma *tutta riversata.*

Pure, così le ciglia come il piede son già uniti, con qualche

---

(1) « Multos in eis vidi usque ad talos demergi, alios usque ad genua vel femora, alios usque ad pectus, iuxta peccati videlicet modum; alios vero, qui maioris criminis nota tenebantur, in ipsis summitatibus supersedere conspexi ».

ulteriore specificazione che dà nel comico, in un altro testo, il Purgatorio di san Patrizio (1).

Che resta dunque? Resta la presunzione ragionevolissima che Dante conoscesse la Visione di Paolo, e il sospetto molto ben fondato che anche di là traesse una vaga ispirazione, e certe mosse e certi germi, che insieme gli venivano pur da altre parti.

VII.

A sospetti di tal sorta alcuni dei vecchi critici s'inalberavano, tornando loro penoso il riconoscere che Dante dovesse nulla a rozzi precursori. Come taluni di quelli che invece attendevano volentieri a liquidare i debiti di lui, ci mettevano forse una compiacenza eccessiva, facendo un certo assegnamento sull'orrore che avrebbero suscitato. Ma non bisogna esagerare: non solo i migliori, ma, si può dire, i più, non aberravano. Per esempio, nel chiasso che si fece intorno alla Visione d'Alberico allorchè il Cancellieri la pubblicò il 1814, sguaiatissimo apologista di Dante fu il De-Rossi ed assai tapino il Pozzetti, come forse nel campo avverso riuscì goffo il Canali; ma fin dal principio il povero Cancellieri, e quindi il De Romanis, furono, com'erano già stati il Bottari e il Di Costanzo, molto più vicini di quello che potrebbe credere chi non gli avesse letti, ai criterii odierni. La terminologia critica era un po' diversa, si vedevan di scorcio cose che noi vediamo di fronte, s'insisteva sopra altre su cui noi sorvoliamo; certe espressioni ci appariscono oggi o troppo assolute o troppo timide, benchè queste ultime in realtà non fossero che cerimonie. L'orizzonte era più circoscritto, e si complicavano le cose con importune affermazioni biografiche. Ma

(1) Per lo meno nel testo italiano del VILLARI (p. 114): « E queste cotali fosse erano tutte piene di diversi metalli e licori strutti, che continovamente bollivono; e nelle fosse erano grande moltitudine di gente d'ogni maniere ed etae, de' quali alquanti erano attuffati sì profondi che quasi non si potevano vedere. Alcun'altri v'erano dentro infino alle ciglia, alquanti infino agli occhi, altri infino alle labbra, altri fino al collo, altri fino al petto, altri fino al bellico, altri fino alle coscie, altri fino alle ginocchia, altri fino alle gambe; alcuni v'erano che non v'erano se non è un piede; alcuni v'erano con amendue le mani; alcuni solo una mano ». Cfr. anche FRATI, nel *Giorn. stor. d. l. i.* VIII, 170.

nulla sarebbe tanto ingiusto quanto il parlar alla rinfusa della vecchia critica, come se da ambe le parti non si fosse fatto che spostar le questioni, e di qui uccellare, di lì gridare allo scandalo. No; alcuni di quei dotti ragionavano con grandissimo accorgimento, altri almeno con discrezione. Bisognerebbe risalire a tempi un po' più antichi per trovare il pettegolezzo quasi costante.

Certo però la critica nuova, col suo fare spregiudicato e con una più larga conoscenza della materia, è uscita definitivamente da ogni stretta. Seguitando a disseppellire e illustrare con zelo quegl'ingenui abbozzi, s'è compiaciuta di scorgere ancora una volta come il capolavoro del genio non sia una creazione *ex nihilo*, ma rampolli dal pensiero comune del tempo suo, da ciò anzi traendo non piccola parte della sua efficacia; e come l'originalità vera consista in ben altro che nell'invenzione di tutte e singole le linee generali schematiche del poema, o di tutti appuntino gli espedienti e gli episodii che ne compongono la macchina e l'ordito. Studiate senza paura le fonti anche della Divina Commedia, n'è emersa viepiù chiara l'originalità nella parte più essenzialmente poetica. S'è visto, secondo avverte un felice indagatore di fonti, che per essa le fonti non costituiscono quel che sono per opere meno originali, quali il Furioso o la Gerusalemme. L'invenzione vera e propria, per ogni rispetto, fu in Dante grandissima; e pur dove non inventò seppe scegliere, dove non creava di pianta ricreò, immortalò ciò che senza di lui sarebbe perito, sublimò ciò che in altri era rimasto pedestre, stampò l'orma sua anche dove rifaceva il cammino altrui. E mise dappertutto quella finezza d'osservazione psicologica, quel caratteristico negl'individui, nelle situazioni, nelle espressioni, quella squisitezza e varietà di sentimenti, quel meraviglioso garbo di stile, in cui è riposto il fascino perenne d'ogni poesia. Senza dire dell'architettura sapiente, e della precisione nell'estrinseco e nell'intrinseco, della triplice costruzione: cose che ammiriamo anche là dove, pel mutato gusto, non assaporiamo.

E sta bene; però la critica nuova non intenderà certo spingersi ad un'esagerazione opposta a quella in cui trascorse qualcuno dei critici vecchi. Non ci pareva egli un bel trovato di Dante d'aver saputo mettere all'Inferno Branca Doria e Alberigo non ancora morti nel 1300? D'aver qui saputo conseguire un

effetto anche maggiore di quello che solitamente ottiene con le finte profezie o le imprecazioni relative a personaggi viventi? Non ammiravamo come un'arguta e pietosa industria l'aver beatificato in anticipazione l'imperatore Arrigo col farsi mostrare il seggio preparato per lui in Paradiso? Or quando abbiamo appreso che un simile seggio vacante aspetta un monaco nella Visione di Tundalo e nel *Dialogus miraculorum* di Cesario di Heisterbach, e che in quest'ultimo un sacerdote pregante per la conversione del langravio Ermanno udì in visione da un santo che il langravio era già morto e il suo corpo seguitava a muoversi per un diavolo che ne aveva surrogata l'anima (1), quella poca o tanta ammirazione che avevamo tributata a tali artificii danteschi non dobbiam trasferirla a fantasie anteriori? La nostra intera emancipazione da vieti pregiudizii sta solo in ciò, che oggi siam tutti concordi nel non dare a simili artificii l'importanza più capitale; che per esperienza storica siam persuasi che nemmeno i poeti più originali furono mai scevri di simili appropriazioni; che i limiti, umanamente inevitabili, che scopriamo nell'inventiva individuale, ci fanno anche meglio valutare l'ampiezza di questa; che a noi in ogni caso preme più di riconoscere la verità che di glorificar Dante.

Pure, non meno per amor del vero che per amor di Dante, importerebbe sempre di notare, non genericamente soltanto ma con apposito esame, come l'uso finissimo ch'ei fece di certe immaginazioni preesistenti gli assicuri una lode maggiore e migliore che se si potesse ascrivergliene la materiale invenzione. E di ciò daremo subito un saggio.

(1 Cfr. inoltre D'Ancona, op. cit., p. 67 n; Graf, op. cit., II, 99 sg., 309 sg.; Stokes Whitley, *Folklore in the Divina Commedia*, nell'*Academy*, 1889, n. 892, p. 396, e n. 895, p. 449. In una leggenda riferita da Ozanam (VI, 427), ove c'è una cavalcata di dame dannate per impudicizia, il veggente riconosce mule ed equipaggi di dame ancora viventi; bensì non s'intende se le selle sian vuote, come par verosimile.

DANTE E GREGORIO VII *

I.

Predicando, mentre era tuttora cardinale, alla presenza di Niccolò II in una chiesa d'Arezzo, il futuro papa di Canossa fece una narrazione spaventosa. Un dieci anni innanzi era morto nelle parti di Germania un conte ricco e dabbene; e dopo alcun tempo un santo monaco, trasportato in visione al mondo di là, l'avea visto in cima a una scala avviluppata dalle fiamme. La scala era occupata tutta da antenati del conte, poichè, via via che uno della famiglia moriva, andava a prendersene il posto più elevato, e gli altri scendevano d'uno scalino, verso un infinito e nero abisso. Il sant'uomo, chiesta spiegazione di ciò, e come mai quel conte dabbene fosse all'Inferno, avea udito una voce rispondergli: che da un dei vecchi della famiglia essendo stato tolto al beato Stefano un possesso della chiesa di Metz, e i suoi successori non avendolo reso, eran tutti dal primo spogliatore insino al decimo erede, ch'era esso conte, dannati a siffatta pena.

È uno dei non pochi aneddoti che la preoccupazione dei beni temporali suggerì al chiericato in quei secoli, e di cui era evidente la morale che n'avessero a trarre i devoti troppo tenaci degli averi, o i mondani non abbastanza devoti ma pur creduli e capaci di resipiscenti terrori. Anche ai tempi nostri la vendita dei beni ecclesiastici ha dato luogo a storielle, a interpretazioni mistiche di tracolli privati o pubblici spiegabili con semplici ragioni economiche, a rimorsi acuti, e fin a restituzioni più o men gratuite che alcuni compratori di quei beni ne han fatte alle corporazioni religiose: a fenomeni insomma psicologici e sociali che, per quanto lo consentano le idee e i

---

* *N. Antologia* del 16 maggio 1897.

costumi mutati, arieggiano quelli dell'evo medio. Ai nemici del clero parrà che questo, ora come allora, non abbia avuto altri motivi che egoistici, ed a mera impostura si riducano i racconti volti a sgomentare le fantasie. Ma se l'intera libertà del pensiero consiste nel riconoscere tutto quel che c'è di svariato, d'incerto, di contradittorio, in questa umana natura, una condanna così sommaria dovrà sembrare una sottomissione, servile anch'essa, a preconcetti polemici. Convien fare molte distinzioni tra quelle storielle, tra le persone che le produssero o propagarono, tra la cupidigia individuale e i sinceri pregiudizii di classe, tra i motivi egoistici e i motivi ideali che poterono determinare una persona medesima. In alcune, sì, di quelle leggende interessate, che pretendevano di mettere il *visto* del soprannaturale a propositi terreni, il freddo calcolo evidentemente prevale: ma altre di certo nacquero o si ripetettero per più o meno ingenua credulità. Un sant'uomo, educato a considerar tanto peccaminose le sottrazioni dei beni alle chiese (nè davvero solevan esser altro che rapine dei signori feudali) quanto meritorie le donazioni, ben potè, in sogno o altrimenti, vedere la scena che Ildebrando descrisse; nè poi questi era uomo da ripeterla per volgare furberia.

Comunque, essa parve al Villemain, che la mise in mostra nella prima delle sue eloquentissime Lezioni medievali (1), il primitivo germe della Commedia; cioè il pensiero d'un uomo di genio, ingranditosi forse a traverso i secoli e arricchitosi d'accessorii, ripreso da un altr'uomo di genio. Quel « noviziato progressivo dell'Inferno » giù per la terribile scala, gli sembrò riprodursi ampliato nei nove cerchi danteschi, con la loro continua progressione di supplizii. Ma, — sia detto con riverenza a quel vivace ingegno, che ebbe comune col Ginguené e col Fauriel la gloria di far sentire ai suoi connazionali, dopo i futili dispregi del Voltaire, la sovrana grandezza del nostro poeta—, l'idea sua era più che esorbitante. Si direbbe averlo riconosciuto egli stesso quando altrove vi tornò sopra di fuga, con un cenno assai più discreto (2). A coloro che studiaron poi di proposito ben altre fonti della Commedia, riuscì facile di ridurre a giusta misura

(1) *Tableau de la littérature au moyen âge* (1830).
(2) *Histoire de Grégoire VII*, I², 341.

la portata di quell'una felicemente additata da lui. Tutti scorgono averne Dante potuto derivar la pena dei simoniaci, dei quali ogni ultimo venuto respinge più basso i dannati già confitti nella buca dove va a prender posto.

La terza bolgia è piena di tali buche, ma il poeta non si occupa che di quella ove sono insaccati i papi. Niccolò III (1277-81), che ora nè sporge fuori, dice:

> Di sotto al capo mio son gli altri tratti
> Che precedetter me simoneggiando (1):

e preconizza l'arrivo di due successori: Bonifazio VIII e Clemente V. Grazia era fatta, si vede, ai quattro papi intermedii (1281-94) tra lui e Bonifazio: Martino IV, Onorio IV, Niccolò IV, Celestino V. Dico almeno quanto alla simonia; chè il primo è se non altro a purgarsi delle anguille e della vernaccia (2), l'ultimo è dove tutti sanno o non voglion sapere. E grazia era pure tatta al breve ed onesto pontificato di Benedetto XI, che fu quasi interregno fra Bonifazio e Clemente. Non si ha qui dunque, nè era possibile, una successione strettamente continuata, e tanto meno di veri consanguinei. Si tratta però sempre anche qui di una consociazione, anzi sovrapposizione, nella pena, di anime che in terra furono legate dalla successione in un'eredità qualsivoglia e dalla persistenza più o meno tradizionale in una data colpa. La quale, per giunta, così qui come lì è in fondo avarizia (3).

---

(1) Inf. XIX, 73-4.

(2) Purg. XXIV, 20-22.

(3) Difatto Ildebrando aveva concluso: « come la stessa avarizia li ha congiunti nel peccare, il medesimo supplizio li ha radunati nel fuoco eterno »; e Dante grida a Niccolò III:

> Deh or mi di', quanto tesoro volle
> Nostro Signore in prima da san Pietro
> Che ponesse le chiavi in sua balìa?...
> Nè Pier nè gli altri chiesero a Mattia
> Oro o argento, quando fu sortito
> Nel luogo che perdè l'anima ria.
> Però ti sta, chè tu se' ben punito;
> E guarda ben la mal tolta moneta
> Ch'esser ti fece contra Carlo ardito.
> E se non fosse ch'ancor lo mi vieta

II.

Dubitare che il riscontro, pur così circoscritto, sia forse casuale, si potrebbe certamente; ma sarebbe una delle stolide imprudenze della soverchia prudenza. Troppo caratteristici sono codesti tratti comuni fra le due immaginazioni, come troppo naturale è che a Dante fosse noto il racconto del fiero monaco. Non è credibile che cadesse presto in dimenticanza un aneddoto così vivace, pieno non di mistica e tragica attrattiva soltanto, ma di grande efficacia pratica in mano del clero, e propalato solennemente, in quella stessa Toscana, da un uomo di tanta autorità. La sua diffusione è provata anche dal trovarsene nella letteratura ascetica un'eco assai manifesta. Scancellatavi ogni traccia di Germania, di rapina alle chiese, di feudalismo, d'Ildebrando, l'aneddoto, con alcuni de' suoi tratti più salienti, è applicato al vizio dell'usura in una leggenda di Santi Padri, che è come la riduzione borghese e meramente etica del fatto feudale e politico (1).

La reverenza delle somme chiavi,
Che tu tenesti nella vita lieta,
I' userei parole ancor più gravi;
Chè la vostra *avarizia* il mondo attrista,
Calcando i buoni e sollevando i pravi...
Fatto v'avete Dio d'oro e d'argento;
E che altro è da voi all'idolatre,
Se non ch'egli uno e voi n'orate cento?
Ahi Costantin...

(1) In una raccolta spagnuola di apologhi, *El libro de los enxemplos*, appartenente suppergiù al primo terzo del sec. XIV (cfr. Amador de los Rios, *Hist. critica de la lit. esp.*, IV, 304-318), è l'Esempio CCCLXXXV. Lo cita il D'Ancona (*I precursori* ecc., 80), e ci piace trascriverlo dalla *Biblioteca de autores esp.* del Rivadeneyra, t. LI (1859-60), a p. 539-40. In capo alla favola sta la morale, formulata in un distico.

- El usurero é los que dél son nacidos
Gravemente en el infierno son punidos.

« En las hestorias de los sanctes Padres se léi que un sancto padre rogó á Dios que le mostrase las penas del infierno, é los logares de los tormentos crueles. Dios oyóle é envióle su ángel que le levó al infierno é mostróle diversas maneras de tormentos é entre todos los otros muy espantosos, é vió un escala en que eran diez grados en que estaban enforcados diez hommes uno sobre otro. El primero era un viejo muy antiguo mezquino é podrido, é de yuso dél estaban los otros colgados cada uno en

Ma, quel che più importa, il sermone aretino l'Alighieri lo trovava riassunto nelle opere d'uno scrittore a lui caro (1). Pier Damiano, nel supplicare Niccolò II che lo liberasse dall'ufficio di vescovo, gli richiamava come per incidente il ricordo di quella predica, soggiungendo: «Guardino bene gli usurpatori che, mentre si sazïano delle rendite altrui, non finiscano col dare le proprie midolle in pascolo alle fiamme divoratrici» (1). Di codesta digressione si scusa, prima e poi, graziosamente, traendola in fine con molto garbo al proposito suo. Se quel conte, dice, si perdè per una sola possessioncella ecclesiastica, peggio sarebbe per chi, col nome di vescovo, usurpi tutta una

---

su grado. Los diablos atormentaban estos hommes é cruelmente los azotaban é con garfios de fierro los despedazaban: é veyendo estos hommes, parecióle que la pena destos era mayor que las otras penas del infierno; é maravillándose demandó al ángel quién eran estos. E respondió el ángel: « Aquel que está en el primer grado fué un viejo que de usuras ganó muchas riquezas, é porque non satisfizo padecerá aquella pena para siempre. El segundo fué su fijo, que commo quier que non dió á usuras, porque hobo la heredat del padre mal ganada, é non quiso satisfacer por su padre, para siempre padecerá esta pena. El tercero fué nieto del primero é fijo del segundo, é non fué usurero, mas retuvo á sabiendas los bienes que su abuelo habia ganado por usuras, por esto recebirá tal pena con su padre é abuelo, cuanto la Vírgen María regnará en los cielos. El cuarto fué fijo del tercero: el quinto fijo del cuarto: el sexto fijo del quinto: el sétimo fijo del sexto: el octavo fijo del sétimo: el nono fijo del octavo: el décimo fijo del nono: é así uno en pos de otro sucedió en la heredat mal ganada del primer padre, é ninguno non quiso satisfacer; é por ende cada uno con el primero padescerá esta pena cuanto Dios estuviere en el cielo ». E así parad mientes cómmo el usurero non solamente los fijos, mas aun los nietos é todos los otros fasta la décima generacion mata ».—

Quali saranno precisamente queste Storie di Santi Padri a cui l'esordio rimanda? Con qualche fugace ricerca che abbiam fatta nelle *Vitae Patrum* (Colonia, 1548) non c'è riuscito di trovar nulla. S'avverta intanto che qui il meglio è sciupato, facendosi che il più anziano e il più reo stia in cima alla scala. Il che rende bensì più appariscente la sua qualità di capostipite e di prototipo, ma o toglie o capovolge la gradualità nella pena; ne toglie ad ogni modo la progressione, e, se già non distruggesse col fissare a soli dieci gli scalini la possibilità di nuovi arrivi oltre il decimo dannato, non ne farebbe però mai balenare all'immaginazione l'aspettativa indefinita, così bellamente minacciosa nel racconto originario. Simili deturpamenti, come le cancellature accennate più sopra, mentre indicano che tra l'aneddoto tedesco e lo spagnuolo ci saranno stati parecchi intermediarii scritti od orali, mettono insieme più in mostra la derivazione, poichè in questo vi son cose o insignificanti o assurde che sol risalendo a quello ripiglian significato e convenienza.

(1) Petri Damiani *Opera*, lib. I, epist. IX, a p. 13-4 dell'edizione romana del 1606. Di qui la trasse il Villemain; come si rileva dall' *Histoire de Grégoire* (l. c.), chè nel *Tableau* non aveva citato nulla. Da un'espressione vaga o poco esatta dell'Ozanam (*Œuvres*, V², 419) fui mosso a far qualche ricerca nel volume gregoriano della collezione del Migne, ma senza frutto.

(1) « Hoc ecclesiastici juris injusti possessores advertant, et subtiliter caveant ne, dum se redditibus satiant alienis, edaces postmodum flammas depascant medullis suis ».

chiesa governandola male. Veramente, può parer ingenua questa lepida applicazione, d'una leggenda tutt'altro che disinteressata per parte degli ecclesiastici, ad un proposito così scevro di cupidigia e d'ambizione qual era quello del Damiano. Diremmo che forse Dante stesso ne sorrise, se il suo sdegno per ogni gran rifiuto non ce ne rattenesse un poco. Sennonchè tra il caso del Damiano e quel di Celestino il divario non è lieve, e Dante soleva fare distinzioni assai più sottili, o un pochino anche due pesi e due misure; e di certo collocò il Damiano sui gradi d'una *scala* (1) ben diversa da quella che nella sua epistola ei diceva di paventare. Nè è inverosimile che nell'uso particolare che fece della scala di Giacobbe, destinandola a sede del Damiano e dei pari suoi, c'entrasse per qualche cosa la reminiscenza dell'epistola medesima ed il gusto di farne un'arguta correzione. Insomma, non v'è alcuna temerità ad affermare, anzi vi sarebbe temerità a dubitare, che Dante non solo conoscesse ma dovesse aver molto presente un racconto che, oltre il resto, era riferito, con tanti ricami, da un autore a lui familiare (2).

Piuttosto son da considerare le ispirazioni accessorie che potè aver da altre parti. Alberico (cap. V) vide una scala di ferro lunga trecentosessantacinque cubiti, che ardeva ed emetteva scintille come ferro che esca di fornace (3), a piè della quale bolliva un gran vaso pieno d'olio, di pece e di resina. I dan-

(1) Par. XXI, 28 sgg., 64, 137; XXII, 68 sg.

(2) È curioso che nello stesso componimento, e proprio subito prima della predica, il Damiano dica d'aver udito da Ildebrando come in una sua missione in Gallia, avendo adunato un sinodo, gli capitasse un vescovo *simoniaco* che non poteva assolutamente nominare lo Spirito santo. Al *Padre* e al *Figlio*, pur balbutendo, ci arrivava, ma allo *Spirito* gli s'irrigidiva la lingua: l'aveva perduto per averlo voluto comperare. Or la stretta vicinanza fra la predica e codest'aneddoto relativo a un simoniaco, potrebbe aver operato in modo suggestivo sullo spirito di Dante. Ed è curioso pure che Niccolò II fosse il papa avanti a cui Ildebrando avea predicato (1060), e Niccolò III sia il papa a cui Dante applica una pena simile a quella descritta in essa predica. Può esser un caso, ma si può anche qui sospettare una suggestione. [Il BERTOLDI, nella buona *Lectura Dantis* del c. XIX, a p. 32, aggiunge un suo sospetto: che Niccolò III, figlio com'era d'una Caetani, venisse anche perciò bene in taglio al poeta, che in questo canto mirava a Bonifazio, e a Clemente, ancora più che a Niccolò. A me il sospetto piace, sì perchè il condannar qualcuno per bocca d'un parente è del metodo dantesco, e sì perchè qui la succession nella buca di due papi addirittura consanguinei aumenta la conformità della finzione poetica con la leggenda germanica. Ma intendiamoci, Niccolò era un simoniaco non dimenticabile!]

(3) Per questa immagine cfr. Par. I, 60.

nati scendendo e salendo per la scala vi si bruciavano i piedi, e peggio ardevano cadendo nel vaso. Eran coloro che nelle domeniche e nelle altre feste e nei principali giorni di digiuno avevan ceduto alle tentazioni carnali. Ma codesta scala è più interessante per quel che ha di simile con la scala d'Ildebrando o di opposto allo *scaleo* del Paradiso dantesco, che non per la bolgia dei simoniaci. Molto più notevole è che Alberico stesso (cap. XI) vide una bocca di pozzo fiammeggiante, ove appunto *cremantur simoniaci*. Anche qui può essere il caso di una contaminazione che Dante facesse, prendendo da Alberico il pozzo dei simoniaci (1), da Ildebrando il rimanente.

O meglio, non tutto il rimanente. Oltre le fonti letterarie, ei n'ebbe una reale: il fonte stesso del suo *battesmo*. Nella gran pila ottagona del Battistero, presso ai bacini d'acqua, erano scavati quattro fori cilindrici, in ciascun dei quali entrava un prete fino alla cintura, e di lì amministrava il battesimo, essendo difeso a quel modo dalla calca nelle vigilie di pasqua e di pentecoste. E dei fori della bolgia dice il poeta:

> Non mi parean meno ampi nè maggiori
> Che quei che son nel mio bel San Giovanni,
> Fatti per loco de' battezzatori;
> L'un degli quali, ancor non è molt'anni,
> Rupp'io per un che dentro vi annegava:
> E questo fia suggel che ogni uomo sganni (2).

La similitudine, oltre all'aver un intento apologetico, è qui come una citazion di fonte poeticamente fatta. Dice che i pozzetti della bolgia gli parvero uguali per ampiezza a quelli del Battistero; in lingua povera viene a dire che il ricordo di questi ultimi ebbe gran parte nella sua concezione poetica. E non solo sotto il rispetto materiale, ma perchè l'immagine dei poveri preti battezzatori, con la parte inferiore del corpo fitta in una buca, gli suscitò l'idea di capovolgere in buche infernali i preti simo-

---

(1) [Del resto, il Cavedoni osservò, a proposito del *pozzo scuro* di Cocito, che nell'Apocalisse (IX, 2) si ha: « Aperuit *puteum abyssi*, et ascendit fumus putei sicut fumus fornacis magnae ». I pozzi danteschi e delle Visioni anteriori avranno in quello dell'Apocalisse il loro capostipite].

(2) [Di questi versi ci ha data il Bertoldi, a p. 18-22, continuando il Virgili, il valente biografo e editore del Berni, un'ottima illustrazione storica ed ermeneutica].

niaci: arguta somiglianza, più arguta antitesi! Ma per la progressione della pena, è superfluo ripeterlo, si ricordò della predica d'Ildebrando.

III.

In mano sua però codesta reminiscenza non era che un abbozzo di cui doveva ritoccare le linee ed aggiungervi il colorito. Adottata che ebbe l'idea rudimentale d'una pena progressiva e collettiva, la svolse accomodandola al suo metodo penale e agli intenti maliziosetti ch'ei si proponeva.

Intanto, v'è già dell'arguzia nell'aver applicato a una famiglia o discendenza spirituale, come quella dei papi, ciò che altri aveva narrato d'una famiglia propriamente detta. È bensì vero che le altre buche, ond'era crivellata *per le coste e per lo fondo* la livida bolgia, non potevan certo esser piene di papi, ma di quanti altri ecclesiastici o signori feudali avessero fatto traffico delle cose di Dio, e in qualunque senso. Poichè simonia è anche il comperarle, come appunto avea tentato di fare Simon mago; anzi il papa stesso poteva esser simoniaco semplicemente per aver comperata la sua elezione. Che una sola delle buche sia riservata ai papi, lo mostra pure il fatto che, fra tante gambe dimenantisi, son quelle di Niccolò che danno nell'occhio:

> Chi è colui, maestro, che si cruccia
> Guizzando più che gli altri suoi consorti,
> Diss'io, e cui più rossa fiamma succia? (1)

In ciascuno degli altri fori saranno forse state insaccate altrettante famiglie, vere o spirituali, di peccatori? Vi sarà stata la buca dei cardinali, quella dei vescovi d'una data diocesi e via via (2)?

Non è facile porre determinazioni troppo precise là dove il

---

(1) Anche nel cerchio degli eretici si ha una differenza di tal genere:

> Simile qui con simile è sepolto,
> E i monumenti son più e men caldi.

(2) [A un concetto di tal genere accenna con molta sicurezza il Bercoldi, a p. 15, e il suo accenno ha in parte contribuito a farmi correggere un concetto meno misurato che altra volta espressi].

poeta ha interamente taciuto, e giova sorvolare con la nostra curiosità là dove la sua fantasia ha sorvolato. Ma certo codesta supposizione è la sola ragionevole, come d'altra parte è innegabile che la grottesca infilzatura ha una specialissima opportunità per quel foro papalino a cui Dante si ferma e che è l'unico da lui messo in rilievo. Si ha qui un quissimile di ciò che altrove (p. 277-80) avemmo a dire del cerchio degli eretici; col quale la terza bolgia ha pur altre analogie, ispirate forse da una certa conformità intrinseca tra l'eresia e la simonia, che son peccati entrambi relativi alle cose sacre (1).

Un'altra considerazione dobbiamo qui fare. La pena inflitta al simoniaco lo considera, in certe sue modalità, come un avaro; il che s'attaglia benissimo al caso di Niccolò III e degli altri sfruttatori delle cose sacre, non a quei che ne fossero stati semplici compratori, poichè a ciò potevano essersi mossi per

(1) [Il Bertoldi, a p. 44, scorgerebbe una di tali analogie finanche nel nome di *tomba* dato a questa sola tra le dieci bolge, nei versi

Già eravamo alla seguente tomba
Montati, dello scoglio in quella parte
Che appunto sovra mezzo il fosso piomba.

Ma per me *tomba* qui non vale *bolgia*, e sarebbe strano che avesse questo significato, mentre due versi dopo la bolgia è chiamata, con un altro termine usuale, *fosso*, e un verso prima è indicata col suo nome tecnico: « Però che nella terza *bolgia* state ». Che entro quattro versi il poeta battesse tre volte sul medesimo concetto, e variandone l'espressione con l'accatastar tre sinonimi (*bolgia*, *tomba*, *fosso*), e collocando un sinonimo insolito tra mezzo a due usuali, è cosa poco meno che incredibile. Han ragione quelli che con *tomba* credono indicato il *ponte* che congiunge la seconda alla quarta bolgia, il terzo al quarto argine, e sovrasta alla bolgia terza. Solamente essi sbagliano secondo me nello spiegare *tomba* addirittura come sommità, come culmine dell'arco del ponte, come quello insomma che il poeta chiama altrove *colmo* o *dosso* dell'arco. Codesto è invece significato qui dalla perifrasi che segue (*dello scoglio...*) e che appunto vuol dire: « in quella parte dello scoglioso ponte la quale sta proprio a piombo sulla parte media della bolgia ». E *tomba* non vale qui altro che *ponte* in generale, senza che ne sia ancora indicata una qualsivoglia parte, che giusto perciò è poi determinata mediante la perifrasi. *Tomba* significò anzitutto ciò che sta sopra un sepolcro ed è prominente su questo, e quindi più particolarmente la pietra che chiude il sepolcro; benchè per metonimia finisse con indicare il sepolcro stesso. Ciò si vede meglio in francese, per la differenza che v'è fra *tombe* e *tombeau*. E qui per traslato vale il ponte che sormonta la bolgia. Certo, questo traslato stesso implica che la bolgia sia considerata come una sepoltura, ma in un senso che si può applicare ad ogni bolgia, ad ogni cavità infernale, poichè tutti i dannati son morti anche dell'anima, sono i *veri morti*. Il vocabolo *seguente* unito a ponte o tomba accenna a un ponte o a una bolgia come tutte le altre, non già a una bolgia di cui si voglia far sentire che ha la peculiarità d'essere sparsa di fori paragonabili a tombe].

mera ambizione. Chi comperava l'ufficio di vescovo o di papa avrà avuto di solito in mira anche i lucri che n'avrebbe poi tratti, ma ciò non è strettamente necessario: bastava la vanità. Eppure il poeta trasanda simili distinzioni, che non giovavano al suo fine etico ed estetico. Curò che la pena mirasse in ispecie agli ecclesiastici, alla loro avidità; e quadrasse bene soprattutto ai papi, a quei papi.

Però, a prescindere da codesta restrizione, bisogna riconoscere che nella natura della pena inflitta al papa simoniaco mise tutto il solito accordo specifico con la colpa, il quale non abbondava nè in Alberico nè nella stessa visione germanica, ove le fiamme e il cieco abisso non hanno col peccato delle usurpazioni feudali maggiore affinità che non possano averne con tanti altri peccati. Il simoniaco ebbe l'animo rivolto ai beni della terra anzichè alle cose celesti, ed è conficcato nella terra: in direzione del cielo stanno i suoi piedi! Così, gli avari dell'Inferno son dannati a rotolar massi per terra, e quei del Purgatorio giacciono bocconi a terra. Il simoniaco capovolse l'ufficio suo traendo vantaggi materiali per l'appunto dalle cose spirituali, dando esempii che erano il preciso opposto di quelli che l'uomo di chiesa avrebbe dovuti dare; ed è capovolto! Avrebbe dovuto aspirare all'aureola del santo, e un nimbo di fuoco gli succia i piedi: un'aureola a rovescio! Fu abbagliato dal fulgore dell'oro, ed è messo in posizione da non poter più veder nulla. Non si curò che d'impinguare la borsa, e la buca cilindrica in cui egli precipita è come una borsa d'anime! Papa Orsini lo dice con vivace sarcasmo:

> E veramente fui figliuol dell'orsa,
> Cupido sì, per avanzar gli orsatti,
> Che sù l'avere e qui me misi in borsa.

Giuoca così egli stesso sul cognome, facendo risaltare la *vera* corrispondenza della propria indole con quella di una bestia di cui è proverbiale l'ingordigia e l'attaccamento alla prole (1); come giuoca, con gran saltellamento d'accenti e di monosillabi e con rapida sintassi, sulla rispondenza della pena alla pecca.

---

(1) Isidoro: « Ursus fertur dictus, quod ore suo formet fetus, quasi orsus ».

Quando arriva un nuovo dannato, cessa anche quello che è o pare un relativo sollievo, di tenere i piedi fuori, di storcerli, di guizzare o spingare con le piote per ira o per altro, di sfogare così il dolore, di *piangere con la zanca*; e bisogna cascar più giù. Più giù nell'Inferno è di regola un andare al peggio, come nel Purgatorio più su è un alleggerirsi e in Paradiso un godere maggiormente. Il tonfo è mirabilmente espresso nel verso

Laggiù cascherò io altresì quando...

Quella sfilata di parole tronche: *laggiù, cascherò, altresì*; quell'urto tra due accenti immediatamente consecutivi, *cascherò io, altresì quàndo*, che suol essere per norma evitato e qui ricorre ben due volte; la debolezza dell'accento di sesta (*io*) che pur dev'essere qui l'accento principale del verso; l'anapestico *altresì*, che è come una repentina tirata di briglie che impedisce al verso di finire tranquillamente e gli dà un suono rotto e una chiusa violenta: son tutte cose che imprimono allo strano ritmo una mirabile efficacia imitativa. Fan come sentire tre cadute, con una sosta finale. Il *quando* ci fa suppergiù l'effetto medesimo che si ha dalla chiusa del settenario manzoniano « Batte sul fondo e sta » (1).

---

(1) [Dove va a parare il dannato che casca? Alcuni suppongono che piombi in un fondo comune, tra le fiamme, ove forse un corpo sia buttato sull'altro. Certo quel cupo *laggiù*, oscuro quanto terribile, ammetterebbe anche una tale ipotesi. Ma è lecito pure figurarsi che la buca resti fino in fondo un lungo e stretto cilindro, un astuccio d'anime, e che l'anima che cede il posto dell'orifizio ad un'altra sopravveniente, in tanto precipiti in quanto l'astuccio è ben lungi dall'esser pieno, ed un considerevole intervallo ci deve pur essere tra le anime già insaccate e l'ultima che resta ad aspettare sull'orlo fin che un'altra non sopravvenga. Tale immaginazione sembra favorita dalle parole « Di sotto al capo mio son gli altri *tratti* » e « Per la fessura della pietra *piatti* ». C'è la variante autorevole *per le fessure*, che accresce i dubbii, e non suscita alcun'idea precisa, se non fosse quella che nel cilindro sian crepacci ove le anime s'intromettano! Peggio, dove Niccolò dice che Bonifazio starà meno anni di lui *così sottosopra*, sembra insinuare che, cadute che siano le anime *laggiù*, il capovolgimento cessi, se pure non vuol dire che la differenza stia solo nello sporger dalla buca *coi piè rossi*, e il resto indichi soltanto quel ch'egli sta provando dal dì che è morto, senza escludere che dovrà provarlo anche in eterno. Insomma, il poeta nè ha parlato ben chiaro nè ha taciuto interamente, e noi restiamo dubbiosi se l'insister nella ricerca sia un dovere o un'indiscrezione ingenua. E così, non è nemmeno certissimo che per l'anima l'avere ad abbandonar la postura con le gambe in fuori sia davvero una noia e un accrescimento di supplizio, come io ho ritenuto e ritengo più probabile. Le parole onde Niccolò accenna al suo stato presente e a quello che sarà del suo successore potrebbero parere quasi un indizio che il peggio sia lo star lì *piantato coi piè rossi* anzichè il precipitare giù nel nascondiglio!]

Ma la posizione che rende cieco il dannato presta al poeta un altro servigio, in quanto gli rende possibile di far prendere all'Orsini un equivoco, che si risolve in una preventiva condanna di Bonifazio non ancor morto. Dante è sceso vicino alla buca, e sta in un atteggiamento ch'ei paragona a quello d'un frate che confessa un uomo propagginato:

> Io stava come il frate che confessa
> Lo perfido assassin, che, poi ch'è fitto,
> Richiama lui, per che la morte cessa.

V'è dell'ironia anche in questo paragone. Dante laico ha l'aria di confessare un prete, il gran prete! Che alla sua volta è senza cerimonie paragonato a un perfido sicario. E fa a Dante una vera confessione dei suoi peccati, e Dante, udita che l'ha, diventa come un vero confessore, non più solo un uomo paragonabile a confessore per la sua postura materiale, ed è un confessore che non assolve punto, anzi fa un solenne rimprovero e conferma la penitenza! Niccolò immagina che chi gli parla sia il suo successore Bonifazio, che, per lo spirito profetico di cui i dannati son provvisti, ei sa che lì finirà pure fra tre anni e mezzo; e crede sia venuto anzi tempo a farlo cascar più sotto. Ciò gli fa gran sorpresa, e, se da un lato gli dà una maligna compiacenza, dall'altro gli riesce forse spiacevole per la mutazione che apporta allo stato suo. E con una foga, impressa nella ripetizione delle prime parole, nel cumulo degli interrogativi, nelle contumelie con cui spesso i dannati rimproverano altrui il comune peccato,

> . . . gridò: Se' tu già costì ritto,
> Se' tu già costì ritto, Bonifazio?
> Di parecchi anni mi mentì lo scritto!
> Se' tu sì tosto di quell'aver sazio
> Per lo qual non temesti tòrre a inganno
> La bella donna, e di poi farne strazio?

Nè ci manca la schernevole ironia dell'attribuire la prematura morte di Bonifazio a volontà di lui stesso e a sazietà ch'egli abbia sentita dei beni procacciatisi col prostituire la Chiesa sua sposa. E in *costì ritto* è già prenunziato per antitesi il capovolgimento imminente. A questa uscita Dante, dico Dante pel-

legrino dell'Inferno, fa l'ingenuo, che è una peggior malizia di Dante poeta:

> Tal mi fec'io quai son color che stanno,
> Per non intender ciò ch'è lor risposto,
> Quasi scornati, e risponder non sanno...

ed ha bisogno che sia Virgilio a dargli l'imbeccata, per rimbeccare con una ripetuta negativa la ripetuta interrogazione di Niccolò:

> ... Digli tosto:
> Non son colui, non son colui che credi.

Virgilio mette in questi suggerimenti uno zelo particolare che non è meramente pedagogico. In tutto il canto si mostra investito della stessa passione dell'alunno: la previene, l'asseconda con tutti i suoi mezzi, ne agevola lo sfogo, la stuzzica, la dirige, si compiace dell'esplosione finale. Ha avuta la premura di trasportare faticosamente il discepolo fino alla buca, ed egli deve certo sapere chi ci stia là dentro, come nel sesto cerchio ben sa che nell'avello c'è Farinata. Così ora suggerisce una risposta spiccia e concitata. Questa genera nel dannato una nuova commozione. Credeva d'aver parlato a un suo complice; ora non sa a chi parli, ed è preso dal turbamento vergognoso frequente nei dannati e dalla pur frequente necessità di confessarsi al singolare visitatore. La commozione si sfoga in un più convulso storcer di piedi, in sospiri, nella voce di pianto; con cui prima si confessa e poi denunzia un'altro futuro complice (1).

Poichè a Dante non basta d'avere, senza che paia suo fatto, bollato così Bonifazio per bocca d'un suo predecessore nella tiara

(1) [Non si può disconvenire che tutti quei segni di commozione si presterebbero a interpretazioni un po' varie; tra cui questa, che non gli sarebbe interamente dispiaciuto di lasciare il posto a Bonifazio e gli dispiaccia che quegli se la stia ancora godendo quassù. Del resto, lo smaniare era il suo stato abituale, poichè col cruccio che mostrava guizzando i piedi più di tutti gli altri e col pianger con la zanca (v. 32, 45) aveva richiamata l'attenzione di Dante; sicchè potremmo perfino contentarci di credere ch'egli ora non faccia se non ripigliare le smanie e l'afflizione abituale, da cui s'era un momento distratto per le passioni destategli col creduto arrivo di Bonifazio. Ma oltre di ciò è ben naturale s'accorasse peggio del solito nel vedersi costretto a confessare le proprie colpe, e nemmen sapendo a chi].

e nella buca, ma trova anche il modo di far lo stesso tiro a Clemente:

> Laggiù cascherò io altresì, quando
> Verrà colui ch'io credea che tu fossi
> Allor ch'io feci il subito dimando.
> Ma più è il tempo già che i piè mi cossi
> E ch'io son stato così sottosopra,
> Ch'ei non starà piantato coi piè rossi;
> Chè dopo lui verrà, di più laid'opra,
> Di vêr ponente un pastor senza legge,
> Tal che convien che lui e me ricopra.
> Nuovo Jason sarà . . .

Dopo di che Dante non fa più l'ingenuo, ed esce in quella sfuriata stupenda contro la simonia, ove non risparmia a Niccolò nemmeno l'ironica raccomandazione di custodirsi bene la mal tolta moneta, con iscottante allusione a un fatto particolare, nè la curiosa minaccia di poter dire anche di peggio se non fosse trattenuto dalla riverenza delle somme chiavi. Quasi che potesse davvero dir peggio delle terribili cose che andava dicendo! Ma la reticenza gli serviva a protestare la sua qualità di buon cattolico, e ad accrescere il terrore lasciando intravedere qualcos'altro nello sfondo (1). Quella sfuriata gli merita il plauso e l'abbraccio di Virgilio; come tutta la scena gli merita da noi la lode che, se prese da altri il bandolo, ne torse però tanto filo che è un prodigio. Non siam rimasti ad una descrizione meramente contemplativa del fatto raccapricciante, ma siamo pervenuti a quello che è così proprio di Dante: al dramma.

IV.

Ma v'è di più, credo. Non avremo penetrata tutta l'intenzione del poeta, se non ci accorgeremo che la leggenda tedesca egli avrà voluto addirittura ritorcerla contro il papa teocratico. Quasi gli dicesse: tu hai predicato che scendevano via via verso l'abisso quei che avean tolto a una chiesa un suo possedimento

(1) [Cfr. Crescimanno, *Il figliuol dell'orsa*, Catania 1890. Fra alcune osservazioni che mi paion più o meno inaccettabili, ne fa o rinnova alcune buone o degne di esame].

materiale? ebbene io farò che così precipitino piuttosto quei tuoi colleghi che ne han fatte di tutte per acquistar beni materiali!

È verosimile questo recondito contrapposto?

Nel 1872 da un zelante cattolico fu mandato fuori un opuscolo col titolo «Gregorio VII giudicato da Dante», inteso a mostrare la gran tenerezza di questo per quello. Mi rincresce che anche il Poletto, col quale in altra questione fui tanto concorde, non abbia voluto cercare una via migliore (1). Quella tesi non ha nè può avere per sè nulla di positivo, e ciò che allegano d'indiziario l'ottengono con l'argomentare a ritroso del ragionevole, o col fermarsi a certe apparenze dove uno studio men superficiale conduce proprio alla tesi contraria.

Dante non nomina mai Gregorio, nè vi allude in nessuna maniera: non solo nel poema, ma nelle opere minori e nella stessa Monarchia, ove tanta era la tentazione di accennarvi, per combatterlo o magari per distinguere tra la riverenza dovuta all'uomo e l'antipatia alle sue dottrine. Un grand'uomo, un gran papa, un grande Toscano, il maggior fondatore della teocrazia, non poteva ecclissarsi agli occhi di Dante; non resta se non di riconoscere che questi chiudesse gli occhi per non vederlo. Non osò vilipenderlo, non amò glorificarlo. La non dubbia magnanimità, la mancanza di fini personali, la devozione indomita a un'idea grandiosa se pure erronea, la vita austera, la fine accorata, sublime, gl'imponevano rispetto; l'idea di cui era stato campione e vittima, e della quale Bonifazio s'atteggiava a erede, era la più odiosa al suo cuore. Quindi una ripugnanza invincibile a parlarne, o un deliberato proposito di tacerne. Nella esaltazione che Dante fece, o presumono facesse, di persone molto care a Gregorio, fiutare il secondo fine di glorificare lui indirettamente, è un curioso modo di adoprar l'olfatto. Prima ancora di guardar le cose più da vicino, si può subito chiedere: è a priori verosimile che ricorresse agli espedienti, quando aveva in mano sua i soliti mezzi diretti? Chi gli vietava di mettere Gregorio nel Paradiso?

Vero è che la cosa non è così semplice come parrebbe alla

---

(1) Si veda il suo Dizionario dantesco, sotto *Damiani* e *Matelda*.

prima, giacchè nella Commedia i papi sono trattati con una severità particolare (1). Cinque, se si computa Celestino, sono all'Inferno, nominatamente o quasi (ognun ricorda Anastasio, Niccolò III, Bonifazio VIII, Clemente V), o attualmente o per predizione; una filza anonima è appiattata sotto il capo di Niccolò III; uno sciame non discernibile nello sciame grandissimo di chieriche è nel cerchio quarto, e, si consideri la maliziosa insinuazione, *alla sinistra*, cioè tra gli avari soltanto, non tra i prodighi. Se si eccettuano Celestino e Anastasio, tutti son rei o di pretta avarizia o d'una sua sacrilega propaggine. Due soli papi sono in Purgatorio: Adriano V, anche lui tra gli avari, che però dà luogo ad un episodio gentilissimo; e Martino IV, contrassegnato come il peggiore tra i golosi (2). Un solo ne vede in Paradiso (XII), ma l'eccezione conferma la regola. Poichè Dante lo considera come scrittore, non già per il papato suo, che fu di soli otto mesi (1276-77) nè lasciò traccia se non d'antipatia tra gli ecclesiastici; e lo chiama col proprio nome di Pietro Ispano, non con quello pontificale di Giovanni XXI. Sembra fosse stato affabile con tutti e liberale verso i letterati, massimamente poveri; il che poteva aver colpito l'orecchio di Dante fanciullo e può in gran parte spiegare la sua preferenza, chi consideri quanto egli insistesse sui meriti di tal sorta e contro l'opposto vizio dei potenti d'allora. Un altro papa, Gregorio Magno, già ricordato due volte con onore, vien espressamento ascritto alla milizia celeste (3); ma la cosa è detta di

---

(1) Non son da dimenticare le buone osservazioni del Bartoli (*Storia d. l. i.*, VI, II, p. 162-74), quantunque dian troppo in escandescenze ghibelline, e per Adriano V e Gregorio I travisino il sentimento dantesco. [Ben più misurate e veramente belle son le pagine che il Del Lungo scrisse dopo il Bartoli e prima di me, ma che io leggo per la prima volta ora che son ristampate nel volume *Dal secolo* ecc., a p. 261 sgg].

(2) Purg. XXIV, 20 sgg:

> . . . e quella faccia
> Di là da lui, *più che l'altre trapunta*,
> Ebbe la Santa Chiesa in le sue braccia.
> Dal Torso fu, e purga per digiuno
> L'anguille di Bolsena e la vernaccia.

La faccia sua è la *più trapunta* suppergiù come i piedi di Niccolò son quelli cui *più rossa fiamma succia*.

(3) Purg. X, 75; Par. XX, 108; XXVIII, 133-5.

sbieco, Dante non lo incontra sul suo cammino, e colui fu non meno notevole scrittore che papa.

Tutto ciò, s'intende bene, non vuol dire che Dante, come teologo o credente, escluda dal Cielo ogni altro pontefice: sarebbe supposizione assurda, e smentita se non altro dai nomi di Lino, Cleto, Sisto, Pio, Calisto, Urbano, che mette in bocca a san Pietro nel XXVII del Paradiso, con significazione evidente di santità. Così pure del «*benedetto* Agabito» fa parlare a Giustiniano. Anche dei due pontefici che sanzionarono la Regola francescana fa per bocca di san Tommaso (c. XI) una menzione, la quale non può essere che benigna; in ispecie per Onorio III, di cui, alludendo ad un sogno fatidico che si disse aver egli avuto, afferma che fu strumento dell'*Eterno Spiro*. Chè quanto a Innocenzo III, un gran papa che riprese la tradizione d'Ildebrando, potrebbe non senza intenzione essersi limitato a nominarlo unicamente per la sua condiscendenza al santo della povertà (1). Ma in sostanza sarebbe una goffaggine credere che Dante insinui non essere in Paradiso quanti ei non mette nel suo Paradiso. Avrebbe dovuto cancellare dal calendario moltissimi santi della Chiesa, ch'egli non nomina. Di sant'Antonio non parla se non per il suo porco (2). Che se la fede cattolica non l'obbligava punto a riconoscere per santi tutti quelli a cui la Chiesa concede la santità, che non è materia di domma, non è tuttavia verosimile ch'egli volesse straniarsi in lungo e in largo dalla tradizione ecclesiastica. Si comprende bene che, come per il modo stesso onde discese l'Inferno e salì il Purgatorio non potè aver visto tutti i dannati e le anime purganti, così nelle sfere celesti non potè fermare la sua attenzione che su alcuni beati solamente; oltrechè avverte egli medesimo che per l'abbondanza della materia neppur tutto quello che credeva aver visto riferisce, nè può ritrarre di tutti appieno. Tra i beati poteva anche ammettere teoricamente che Gregorio VII ci avesse ad essere, benchè solo più secoli appresso lo canonizzò la Chiesa. Ma

---

(1) [Cfr. nel vol. II delle *Conferenze dantesche* milanesi le ottime pagine del Rocca, 86-105. Soltanto mi fa specie ch'egli ascriva, senz'alcuna discussione, ad Innocenzo il sogno fatidico che Dante e gli altri attribuiscono ad Onorio. Così fecero pure il Landino e il Vellutello, oltre il Buti che distrattamente lo narra per entrambi i papi].

(2) Par. XXIX, 124.

come poeta egli incontra chi vuole incontrare; e in questa scelta rivela i suoi odii od amori, le sue simpatie o antipatie, i suoi fini particolari di pensatore, di patriotta, d'artista. E se non incontra, trova altri modi d'indicare il sentimento suo, come ne abbiamo or ora dato esempio, e come in senso opposto può addursi il biasimo contro Clemente IV che pone sul labbro di Manfredi, il modo sempre poco amabile con cui accenna a papa Silvestro (1), il biasimo a Giovanni XXII ancor vivo (2); per non dir dei vituperii che accumula su Bonifazio, al quale pure aveva già provveduto nella bolgia in cui ci siamo aggirati. E Gregorio VII non vien mai in campo, nè per diritto nè per traverso!

V.

Ma concediamo un momento che la beatificazione dantesca di Gregorio VII possa esser provata *per equipollenti*, e veniamo all'esame di questi. Uno dunque, e il più specioso, è ricavato da un antico, diffuso e tenace errore ermeneutico, propugnato od ammesso anche da tanti che non s'occupano della tesi gregoriana o perfino ci forniscono le migliori ragioni storiche per combatterla. Accenno all'identificazione di Matelda con la contessa Matilde. Non presumo di risolvere le molteplici questioni che concernono quella dolce figura dantesca o le si ricollegano, nè di compendiare la storia della controversia (3); ma in tante incertezze però una sola cosa è certissima: Matelda non è la Contessa. Che Dante desse i caratteri della più giuliva gioventù all'ombra d'una donna morta quasi settuagenaria, che rappresentasse in attitudini così tenere e gaie l'altera donna che fu sempre una viragine o un'amazzone, che mettesse in iscena una persona storica senza neppur uno dei suoi più essenziali caratteri storici, sarebbero altrettante mostruose ecce-

(1) Inf. XIX, 117; XXVII, 94; Par. XX, 57.

(2) Par. XVIII, 130; XXVII, 58.

(3) Mi basti, senza dimenticare l'opuscoletto del Borgognoni (1887), di rimandare alla savia Nota del Minich (1862) ed alla copiosa digressione dello Scartazzini in fin del XXVIII del Purgatorio. [Ricordo anche le buone osservazioni del Fornaciari a p. 166 sgg degli *Studi su Dante*; e qualcosa v'è pure nello Studio della sig. Eugenia Dal Bò, Catania 1894].

cezioni alle sue norme più salde (1). Assurdo poi sarebbe che volesse ritrarre con sì leggiadri colori e con tanto quasi sdilinquimento di simpatia quel nuovo Costantino in gonnella, che aveva spalleggiate le ambizioni teocratiche dei pontefici e finito col donare i suoi Stati alla Chiesa. Chi poi pensi per giunta che a siffatta donazione si richiamavano in sostanza le pretese di Bonifazio VIII sulla Toscana, e che soprattutto all'aver combattuto fieramente queste pretese dovè Dante il suo esilio, non può immaginarselo se non in atto di corrugar la fronte al solo nome di colei. Potè anche ammettere che una donna così magnanima si fosse guadagnato il Cielo. Avrebbe potuto collocarvela egli stesso, se si vuole; ma l'avrebbe allora fatto in modo austero. Che fa con Costantino? Gli perdona, non osa giungere dove poi giunse il Petrarca, gli tien conto della buona intenzione, ma non accenna mai a lui senza rinfacciargli amaramente il grande sproposito da cui *il mondo fu distrutto* (2). Ancor più cara avrebbe fatto pagare la beatificazione alla donatrice, la quale aveva avuto il torto di seguire un esempio da secolare esperienza dimostrato dannoso, e non avea potuto aver il merito singolarissimo di Costantino, che con l'abbracciare il cristianesimo era stato strumento dell'alto effetto a cui l'impero romano era predestinato. Chi ben guardi, per questo merito non gli seppe negare il Cielo, dove invece non aveva ragione d'incomodarsi ad allogare quell'altra. Matilde voleva dire Canossa; e se in quell'estremo avvilimento della potestà imperiale innanzi al papato ella aveva lì per lì fatta la parte piuttosto di paciera, il suo nome però e la sua azione complessiva si connettevano a un evento dei più disgustosi per l'autore del *De monarchia*. Che egli volesse bene ad Arrigo IV, uomo per tanti rispetti spregevole, non v'è da crederlo; quantunque a buon conto non lo mise all'Inferno, con che avrebbe apparecchiata la migliore delle

---

(1) Fu obiettato che anche la cisposa e feconda Lia del Genesi egli la vide in sogno *giovane e bella* (Purg. XXVII, 97); ma, a tacer della differenza che pur nella visione dantesca deve passare tra quanto è qualificato per sogno e quel che è narrato come realtà, il biblico personaggio era già da secoli divenuto un simbolo, e s'era dato valore allegorico sin a quella cispa e a quella fecondità. L'esempio dunque non calza.

(2) Nella chiusa del secondo libro *De monarchia* si spinge fino a esclamare: « Felice Italia se Costantino non fosse mai nato o la sua pia intenzione non lo avesse mai ingannato! ».

prove a chi vuole per forza che abbia glorificato indirettamente Gregorio! Ma se perfino nello schiaffo d'Anagni seppe far la distinzione (almeno per bocca d'Ugo Capeto) tra l'odiatissimo Bonifazio e la qualità di vicario di Cristo, mentre pur riteneva che di questa qualità colui non fosse che l'usurpatore, tanto più in Arrigo egli doveva distinguere l'uomo dal rappresentante dello Stato laico. Con Arrigo fece, per una ragione precisamente inversa, quel che con Gregorio: non ne disse verbo in nessuna delle sue opere. E che altro ha fatto con Matilde, ove si prescinda dai sogni degl'interpreti?

Se Matelda simboleggi la vita attiva, com'è più generale opinione, o la vita innocente dei nostri primi progenitori, come congetturò il Minich, o altro ancora; se possa essere una figura meramente allegorica, contro alle abitudini di Dante, che dell'ufficio allegorico amava investire persone reali, e che in questa guida intermediaria tra Virgilio e Stazio da una parte e Beatrice e Bernardo dall'altra non è possibile volesse mettere una persona fittizia; se sia scesa lì pel solo Dante, come Beatrice, ed a precorrere e aiutare Beatrice, o se la sia proprio il Catone del Paradiso terrestre; se tutte le anime purgate si tuffino, aiutante o no Matelda, nei due fiumi (1), o se questi stien lì stranamente a tutto beneficio del poeta; se Matelda sia un nome, ovvero, anche qui contro le consuetudini dantesche, un nomignolo, prescelto pel suo significato etimologico o ad ogni modo surrogato a qualche nomaccio prosaico; se, essendo il nome o il nomignolo d'una persona reale, richiami questa o quella fra le tante donne della Vita Nuova: son tutte questioni su cui non posso fermarmi. Certo che, in massima, la supposizione più consentanea allo spirito dantesco sarebbe che appunto di una di quelle donne si tratti. Peccato che quasi nessuna tra le varie che furon proposte sia senza obiezioni, ed anzi un'obiezione

(1) Risulta chiarissima la generale immersione da Inf. XIV, 136-8 e Purg. XXVIII, 127-32, e in fondo anche da XXXIII, 135. Dove pure (128-9) apparisce che Matelda aiuta tutti, chè « e come tu *se' usa*, La *tramortita* sua *virtù* ravviva » significa: « e, al tuo solito, ridéstagli con l'Eunoè la memoria tramortita col tuffo nel Letè ». *Virtù*, come in tanti altri luoghi, vuol dire una facoltà dello spirito, e qui evidentemente è la memoria; l'*uso* dunque di Matelda non può esser quello di rianimare Dante lassù, o d'averlo già fatto in terra, ma di riaccendere col secondo bagno la *memoria* che le anime perdono col primo. Che poi a Dante vivo ella dia un aiuto più operoso, mentre con la purgata anima di Stazio si contenta d'una parola d'invito, è cosa più che naturale.

pregiudiziale sembri stare contro tutte: non esclusa quella del capitolo VIII prescelta dal Minich, la «donna giovane e di gentile aspetto, molto graziosa nella città», vista già da Dante «alcuna fiata» in compagnia di Beatrice, e poi vista giacere senza l'anima in mezzo di molte donne piangenti, e di certo già locata nel cielo, come assicura l'un dei due sonetti composti in morte di lei; e non esclusa anche la donna gentile già allegorizzata nel Convivio, che qui si presterebbe assai bene a rappresentare la filosofia di fronte alla teologia.

L'obiezione pregiudiziale è questa. Tali donne erano notissime a Dante, Matelda invece è salutata al suo primo apparire e contemplata dipoi con grande e quasi troppo entusiasmo per la sua bellezza, ma come persona che Dante non abbia mai veduta o che almeno non riconosca; e quella cotal familiarità che tra loro si manifesta in tutto l'episodio sembra nata lì, come nasce facilmente con tutte le anime buone della seconda e della terza cantica. È curioso che il nome di Matelda, taciuto per più che cinque canti, sia da ultimo (XXXIII, 119) pronunziato da Beatrice alla buona, come se già Dante lo dovesse conoscere. Si sottintende forse che un cenno anteriore ve ne fosse stato? o che fosse troppo facile indovinare a chi quel nome spettasse? O vuol dire che via via avesse egli finito col riconoscere la donna che nel mondo aveva veduta di rado e di fuga e lassù così trasfigurata lo aveva sulle prime lasciato nel dubbio? O forse quel misto di subitanea simpatia e di riguardosa peritanza, quel non aver luogo tra loro una presentazione ma neppure un'agnizione, sono un modo garbato d'insinuare che si trattasse d'una mezza conoscenza? Ma noi pure ci troviamo come chi capisce a mezzo; anzi un'altra pregiudiziale sta così contro tutte le donne della Vita Nuova come contro la Contessa di Toscana e contro tutte le donne medievali. Se Matelda è davvero il Catone della divina foresta, dovrebb'essere, come qualcuno pur sospettò, e come potrebbe parer confermato dall'insistente paganità dei paragoni con Proserpina e con Venere, una donna vissuta circa i tempi di Catone; poichè solo chi a rigore non avesse diritto alla cristiana salute, qual è appunto il caso di Catone, poteva aver di grazia di star sul Purgatorio sino al dì del giudizio. Invece una cristiana, purgata che fosse, avrebbe avuto diritto di volar subito al Cielo, e di non esser comandata

come commissario celeste o come soldato in perenne distaccamento su quella vetta felice sì ma sempre non celeste. La quale ingiustizia sarebbe solo attenuata, non remossa, col supporre che in tale ufficio si venissero via via succedendo donne cristiane, destinate a salvarsi ma trattenute ciascuna per qualche tempo in quel servizio speciale. Son difficoltà non perentorie, ma insomma il problema di Matelda, benchè qualcosa abbia guadagnato ad esser meglio circoscritto, rimane sempre. Solo, ciò non vuol dire che resti dubbia la condanna della soluzione pessima che per tanti secoli fu suggerita agli studiosi dall'omonimia, dalla celebrità della Contessa, dallo zelo di attribuire a Dante simpatie ortodosse. L'Aroux, il buffone della critica dantesca, nel paragone di Matelda a Proserpina scorse un'ingiuria, e ne prese coraggio ad argomentare che in Pluto sia indicato Gregorio VII. Questa baggianata ha un solo merito, che manca all'esegesi di molti savii: quello di non avere del tutto dimenticato le dottrine politiche di Dante.

Chi dal concorde attenersi dei vecchi interpreti alla Contessa e dall'insufficienza di tutte le congetture moderne si sentisse risospinto verso l'antica, avrebbe pure un modo di conciliarla alla meglio coi sentimenti politici del poeta. Sul Paradiso terrestre ha luogo la rappresentazione dei danni recati alla Chiesa dal suo fornicar coi potenti e dalle donazioni; ebbene la Contessa sarebbe posta lì appunto per sentirsi fare quella terribile lezione, e con la temporanea assenza dal Cielo espierebbe le sue compiacenze teocratiche. Da questa ipotesi il mio ragionamento non riceve alcun urto. Nè la temo dunque, ma perciò posso dire senza sospetto ch'essa non mi piace nè punto nè poco. Anche remossa o attenuata l'obiezione politica o dottrinale, restano tutte le altre di natura poetica. Bisogna ad ogni modo convenir d'una cosa: la creazione dantesca, benchè abbia un mirabile profumo di poesia, non è in tutto felice. Se davvero Matelda è la Contessa, perchè Dante non seguitò qui tutti i suoi soliti accorgimenti, e lasciò aperta la via a tanti dubbii? Se non è la Contessa, come non previde che il nome Matelda avrebbe rivolto a lei il pensiero dei contemporanei? Se è un'amica di Beatrice, come non pensò, poichè non l'aveva mai cantata nelle sue liriche, che fuori d'una ristretta cerchia di luogo

e di tempo nessuno l'avrebbe riconosciuta? Egli è il vero colpevole così della certezza erronea come dei fondati dubbii (1).

---

(1) [Quest'ultimo capoverso, in cui ho toccato d'un'ipotesi che altra volta scacciai dal mio pensiero come una vana tentazione, ma che era pur bene non lasciar sottintesa, l'ho aggiunto oggi in grazia della molto notevole conferenza del Rocca (nel volume collettivo *Con Dante e per Dante*, Milano, Hoepli, 1898). Ometto di discutere o di notare quali sue osservazioni mi sembrino giuste, quali se non altro attraenti, quali riproducenti considerazioni già confutate, quali insufficienti a distruggere gravi obiezioni già fatte. E ciò non perch'io voglia guardar il soggetto « alla sfuggita », ma per non turbare l'economia del mio discorso gregoriano, e perchè anc'oggi come la prima volta, e come in generale a proposito di certe vessate questioni dantesche, preferisco di premere il succo dei concetti miei ed altrui al rifare lungamente tutto il dibattito: a che pur sarei stato pronto, avendo per iscriver le mie poche pagine fatta la preparazione che mi sarebbe bastata per comporre un'apposita Memoria. Del resto l'assunto del Rocca è stato efficacemente combattuto dal Parodi nel *Bullettino* (VI, 157 sgg), e all'acuta ed alta critica di lui aggiungerò una sola osservazione. Se Dante chiama vecchio Catone, morto a quarantott'anni, ciò è in pienissimo accordo con la sua dottrina (Conv. IV, 24) che fa cominciare la *Senettute* col quarantesimosesto anno; nè si può dire che ne esageri la vecchiezza, poichè si limita a far ch'egli abbia la barba, come i capelli, *di pel bianco mista*. Piuttosto idealizza quella mezza canizie con la lunghezza della barba e della chioma, col decoroso aspetto, con la gravità dei pensieri e delle parole. Nulla dunque che ripugni alla storia, come ripugnerebbe, e in senso affatto inverso, il rappresentare com'una bella giovane una donna morta vent'anni più vecchia di Catone! Ancorchè Dante non avesse saputo di lei più che non ne seppe Giovanni Villani (IV, 21), avrebbe bensì potuto presentarla quale arcimatura vergine, ma non come una vezzosa e pudibonda giovane, atteggiata in un modo che è l'antitesi di tutto quello che la Contessa fu. Inoltre, si ha un bel dire che Matelda accompagna Dante a veder la rappresentazione delle vicende della Chiesa; ma, secondo il Parodi ha accennato, essa non fa che prestare servigi di accompagnatrice amorevole. Non è lì se non con Dante e per Dante. Tacita assiste alla simbolica pantomima, non mostra la menoma impressione, non è lei che spieghi al trasognato alunno l'allegoria. Questa parte se l'assume Beatrice, laddove Matelda spiega accuratamente la topografia e le disposizioni del Paradiso terrestre, e non ha altro ufficio, mi si lasci dire, che di farne gli onori di casa e di farvi da cicerone. Se ella fosse la celebre signora, il poeta avrebbe messo proprio sul labbro di lei la dichiarazione delle vicende della Chiesa e la condanna delle fornicazioni mondane di questa: ciò solo sarebbe stato secondo le abitudini del poeta. Insomma tutto il sereno contegno di Matelda è tale che, se all'ultim'ora non venisse fuori codesto nome, nessuno si sarebbe sognato di pensare alla Contessa. Comunque, se il Rocca fa con grande abilità il massimo sforzo che torni possibile in pro di lei, non è per cavarne quel che altri improvvidamente ne cavarono, anzi per concordare l'antica credenza con la tesi mia su Gregorio, che gli pare « ottima ». — Sopraggiunge intanto la *Matelda svelata* dello Scherillo nella *Rivista d'Italia* del 15 nov. 1900. Si tratta di una santa vergine Matilde, della prima metà del s. X, figlia di Arrigo I imperatore, sorella del beato Brunone arcivescovo di Colonia; la quale, secondo narra il quattrocentista san Dionigi Cartusiano, ebbe tra altre visioni o rivelazioni questa. In un orto amenissimo molte anime sedevano a mensa, e Cristo apponeva loro per vivanda i suffragii che i superstiti facevano per esse. Domandò al Signore a che servisse quel cibo per anime già così liete; e i cuori delle anime si scoprirono, e in ciascuno ella scorse come un verme che lo rodeva, per non aver meritato il volo al Cielo senza impedimento e dilazione. Le fu detto che il verme non muore nè l'anima se ne libera finchè non può giungerè a Dio. Da che Dionigi desume che dunque le ani-

VI.

Tornando alle dottrine politiche di Dante, è inutile ridir troppo quali queste si fossero. Non mi sdegno che alcuni uomini di chiesa cerchino di travisarle, per potere con le dottrine che seguitano conciliar meglio il sincero loro culto per Dante o l'autorità ormai incontestata di lui. È troppo naturale che ciò avvenga, ed è un'altra solenne prova della grandezza di Dante che i libri suoi sieno soggetti a quelle stesse stiracchiature ermeneutiche, a cui diedero o dan luogo, per non dir altro, Aristotele e la Bibbia. Nemmeno mi fa meraviglia che la pappagallesca insistenza sull'epiteto di ghibellino, appioppato al poeta, abbia dato sui nervi a qualche studioso severo di Dante e de' tempi suoi, spingendolo non solo ad esigere molte giuste distinzioni, ma un tantino anche a far questioni di parole. Guelfo per tradizione di famiglia e per cari ricordi patrii, guelfo bianco quando la parte si scisse, *ghibellino per forza* cogli altri bianchi nei primi anni dell'esilio, Dante finì coll'aver a noia e venir

---

me, liberate che siano dal Purgatorio, sostano in luogo ameno, come il Paradiso terrestre; dove, benchè molto s'allietino, già uscite come sono dai supplizii della purgazione e ormai sicure della prossima beatitudine, tuttavia s'affliggono del ritardo e del non aver menato vita del tutto pura. Certo lo Scherillo, o altri per lui, farà bene ad insistere nell'indagine per risalir passo passo nella letteratura agiografica dal Certosino quattrocentista al s. X; ma è manifesta l'importanza del racconto, e la sua indipendenza dalla tradizione dantesca. Sicchè egli ha fatto anche bene a pubblicar subito la scoperta, che mette inaspettatamente in campo una candidatura così bella come non se n'era mai viste. Vero è che si rimane pur sempre con quel curioso problema in capo: è secondo giustizia che un'anima santa, per far la guardia al Paradiso terrestre, debba intanto star lontana dal vero Paradiso? e da quanto dura codesta relegazione? e quanto durerà ancora? Nè il confronto cogli angeli che fan da ministri al Purgatorio giova a nulla; dappoichè gli angeli di natura loro son messi di Dio, e qui il paragone va fatto solo con le altre anime purgate che, a quanto pare, non perdono tempo nel Paradiso terrestre. Dico a quanto pare, perchè Dante non parla di anime ch'ei trovasse aggirantisi lassù, mentre però nulla dice di esplicito nè pro nè contra, e di Stazio non tocca come e quando salisse al Paradiso: dopo accennato che s'avviarono insieme all'Eunoè, non ne fa più motto. Sennonchè tutti codesti quesiti e dubbii risicano sempre d'esser indiscreti o ingenui, e non costituiscono una vera obiezione contro la nuova Matelda; tanto più che, se obiezione fosse, starebbe del pari contro tutte le altre persone storiche proposte fin oggi, che ognuna poi ha per suo conto difficoltà gravi o gravissime. Questa sola non ne ha nessuna che le sia propria, e quadra egregiamente; e la sua estasi o *revelatio* può aver molto contribuito, come avverte lo Scherillo, alla stessa concezione topografica e morale del terrestre Paradiso dantesco. Speriamo dunque che la novella ipotesi faccia fortuna, sebbene a ciò le sia forse d'impedimento quel che fuor dell'ermeneutica dantesca sarebbe la migliore delle raccomandazioni: l'esser molto ragionevole !]

a noia a tutte le fazioni. È quel che accade ai pensatori alti e virtuosi, massime in tempi di violenza e di corruttela; poichè le intemperanze d'ogni partito, e le colpe degli amici non men di quelle degli avversarii, eccitano in loro un disgusto invincibile, come una simpatia del pari irrefrenabile li sospinge verso ogni idea buona, da qualunque parte sorga, e verso ogni uomo generoso, in qualsivoglia schiera militi. Quest' imparzialità nella stima e nella disistima, nell'odio e nell'amore, apparisce non solo dalle condanne sommarie che il poeta fa pronunziare da Ciacco, da Brunetto, da Giustiniano, da Cacciaguida e da altri, contro a ciascuna delle fazioni che laceravan l'Italia, ma pure nella promiscuità con cui infligge le pene dell'Inferno o del Purgatorio, e le inasprisce con vituperii o le blandisce con la pietà, ad uomini di tutti i colori politici. A fargli fare astrazione da ogni vincolo partigiano dovè persino contribuir la miseria della sua vita raminga, che lo costrinse ad accettare un rifugio presso qualunque signore mostrasse senno e bontà, fosse poi un ghibellino o un guelfo, uno Scaligero o un Polentano. Tutto questo è vero, ma non toglie che, e prima e dopo l'esilio, la più viva opposizione alle ambizioni temporali dei papi non fosse il suo più costante proposito. Non è qui il caso di discutere in qual tempo codesto istintivo proposito assurgesse, nella sua mente o sotto la sua penna, a un maturo convincimento teorico, integrato dall'idea che alla felicità temporale degli uomini soltanto l'imperatore dovesse vegliare, indipendentemente da ogni altra potestà; e fosse anche un imperatore tedesco, purchè in lui si riconoscesse l'erede dei Cesari e del popolo romano, il cui imperio era stato un'istituzione divina. Fede ghibellina era insomma codesta, benchè d'un ghibellinesimo ideale, purificato con l'immaginazione: non così astratto però da non implicare, non che una fiducia grande in quel buon Arrigo VII che parve nella sua indole e con la sua impresa realizzare il bel sogno, ma una speranza retrospettiva e piena di recriminazione verso i Ridolfi e gli Alberti, e una gran tenerezza per Federico II e Manfredi, e un accenno benevolo, quantunque posto sul labbro altrui, al *buon Barbarossa* distruttore di Milano. Ma schiviamo pure quell'epiteto di ghibellino, che di certo il poeta non s'affibbiò mai: riman sempre che la sua fede imperiale fu così viva

da sopravvivere ai disinganni recati dalle colpe degl'imperatori o dall'avversità della sorte.

Nella concezione chiara, sicura, sdegnosa, dello Stato laico che attinge dalla sola necessità del suo ufficio la sua ragion d'essere, indipendente dall'autorità ecclesiastica, che esso deve saper contenere con rispettosa fermezza nei limiti dello spirituale, è il maggior merito di Dante come scrittore politico. Ma in lui il presentimento dell'avvenire è confuso con pregiudizii storici, nazionali, filosofici, teologici; l'idea è incarnata in istituzioni vacillanti; le larve del futuro s'abbracciano con le larve del passato (1). Che se il presente non fece che dargli torto, ciò non gl'impedì di morir impenitente e di lasciare quell'utopia in eredità al suo emulo di Valchiusa. Gli è che noi oggi abbiamo un bel dire, ma nello sminuzzamento dell'Italia d'allora la sola istituzione che potesse parere atta a ricettare in sè lo spirito dello Stato laico, a sintetizzare l'autorità civile di fronte alla religiosa così fortemente accentrata, a dare all'Italia una specie d'unità nazionale, era appunto l'Impero.

In conclusione, che Dante, così geloso dell'autorità di questo, così smanioso di veder Cesar nella sella, di vederlo in Roma, potesse aver gusto di glorificare la donna che ad un Cesare era stata, se non noverca, severa cugina, è un'idea che sarebbe tempo di smettere. Non la raccolse il Tosti, pur così caldo per l'eroina sua, e che pur vagheggiò in Ildebrando una figura sommamente poetica, sì da esclamare che «Matilde fu la Beatrice del Dante del romano pontificato» (2).

VII.

Altri due segni della devozione di Dante a Gregorio parvero la presenza di Roberto Guiscardo nel cielo di Marte, quella di Pier Damiano nel cielo di Saturno. Qui almeno poggiamo sul sodo; nè d'altra parte si può negare che il Damiano fu amico

(1) Cfr. anche VILLARI, negli *Annali delle Università toscane*, VIII, 194-200; e OZANAM, *Dante et la philosophie* ecc., P. IV, cap. I.

(2) *La contessa Matilde e i romani pontefici*, 2ª ediz., Roma 1886, p. 127. È un di quei libri, come un altro di cui tra poco diremo, che noi laici non iscriveremmo proprio così, se volessimo o sapessimo scriverli, ma che faremmo sempre bene a leggere con simpatia riverente, in ispecie quando presumiamo d'illustrare il poema sacro.

e spesso collaboratore solertissimo d'Ildebrando, e che il Guiscardo finì con essere il liberatore del pontefice. Soprattutto quell'estremo rifugio a Salerno collegava indissolubilmente nella immaginazione dei posteri i due personaggi, morti a così breve intervallo di tempo e in modo così singolarmente inopportuno e angoscioso. Il Guiscardo fu, in un certo senso, la Matilde meridionale. Di che rimase un'impressione sì viva, e la parte anteriore della storia normanna presto svaporò tanto, che Fra Salimbene potè giungere fino a scrivere come Roberto, per aver liberato Gregorio assediato in Roma dall'imperatore, n'avesse in feudo la terra di Puglia e di Sicilia! Il fatto era che l'investitura gliel'aveva già data da un quarto di secolo (1059) il papa Niccolò II (1).

Sennonchè le cose non istanno così semplicemente, nè pel Guiscardo, nè pel Damiano. Già, la vera storia del guerriero normanno, come di tutta la sua gente (non esclusa quella che conquistò l'Inghilterra), è ben lungi dal presentare, nei rapporti con Ildebrando e col papato e la Chiesa in genere, quella serie costante d'intese cordiali, di rado velata da dissapori amichevoli, che è così caratteristica della storia di Matilde, o sin di Carlomagno. Tutt'altro! Quegli avventurieri, non meno astuti che prodi, piissimi e deferenti alla Chiesa quando tornava utile esserlo o tornava inutile il non esserlo, sapevano all'occorrenza schermirsi, restarle fedeli a mezzo, lasciarla in asso sul più bello, rivoltarsele contro fieramente, smettere ogni specie di scrupoli, pensando anzitutto ai casi proprii e alle loro molteplici e tenaci ambizioni. Ildebrando dal canto suo, e prima e dopo l'assunzione al pontificato, non ischerzò nemmen lui; e, se era un sant'uomo nella vita privata e nei suoi finali intenti di sommo pastore, era giorno per giorno un uomo politico nel più largo senso della parola. Anche nelle querele con Arrigo lavorò troppo

(1) Cfr. De Blasiis, *La insurrezione pugliese e la conquista normanna*, I, 277; II, 51. – Cogliamo l'occasione per richiamare le altre pagine di codesto reputato lavoro, le quali terremo più presenti in ciò che tra poco avremo a dire sommariamente circa i rapporti dei Normanni e del Guiscardo con la Chiesa: I, 126, 134, 212, 217, 220-21, 227, 238, 247-51; II, 15, 21, 30 sg, 34, 46-7, 52, 56-7, 61 sgg, 71 sg, 82, 91, 99, 100, 115-16, 117, 121, 159, 146, 166, 170, 176-77, 179, 183, 185, 190 sg, 192, 198, 205, 207 sg, 225, 236, 238, 239, 244, 251, 254-55, 264, 266-67, 268, 283-84, 285, 294, 297, 319, 324. – Anche la bella opera già citata del Villemain su Gregorio VII fa molto al caso nostro: in ispecie I, 372, II, 58, 249, 263, 369.

d'abilità, non solo col nemico, ma cogli stessi amici che in Germania per esser fidi al papa erano esposti da vicino alle ire formidabili dell'imperatore; sicchè una volta i vescovi sassoni gliene scrissero parole rispettose bensì ma piene di rammarico eloquente (1). Così col Normanno. Lusingava, minacciava, si premuniva, transigeva, mirando all'equilibrio s'adoperava che i dubbii amici non divenissero troppo potenti, e fosser tenuti in riga dai loro nemici o perfino dai nemici comuni. Voleva favorire il Guiscardo tanto quant'era necessario per trovare in lui un aiuto efficace, ma aver le mani libere e fargliene sentire, se mai, il peso; mentre lo stesso gioco suppergiù volea il Duca fare a lui. Quindi un'alternativa di accordi e di rotture, di guerre e di paci, di alleanze e di diserzioni, di fiducia e di sospetto, di scomuniche più o meno fulminanti e di perdoni ed abbracci al carissimo figliuolo della Chiesa, di giuramenti di fedeltà e di bronci o ribellioni aperte. Quel gregorianismo dell'ultim'ora, o intermittente, non inganni dunque; senza dire che anche da ultimo Roberto piantò il papa a Salerno per correre contro l'Impero greco. Si badi a tutto quel che era avvenuto prima, non foss'altro per l'eterna questione di Benevento. E già uno dei fatti d'arme in cui più era brillato il nascente valore di Roberto, era stato la sanguinosa battaglia di Civitade contro a Leone IX, che fu uno dei primi scacchi della politica d'Ildebrando (2). Insomma, farsene dello Stato normanno un antemurale contro l'Impero greco come quel di Matilde era contro il germanico, aver in esso un sostegno vicino e sicuro contro ogni specie di nemici e da sopperire anche a ogni insufficienza di Matilde, fu il disegno di Gregorio, e non gli riuscì se non imperfettamente.

---

(1) Cfr. VILLEMAIN, op. cit, II, 183 sgg.

(2) Sospetta il De Blasiis che ad essa alluda Dante (Inf. XVIII), ove accenna ai tanti morti in Puglia « Per contrastare a Roberto Guiscardo ». Altri interpreti pensano invece ai Saraceni da lui debellati; molto inopportunamente, giacchè tutto il brano si riferisce senz'alcun dubbio a stragi avvenute in più secoli nella sola terra di Puglia, e i Saraceni ci condurrebbero più propriamente alla Sicilia. Ma neanche il sospetto così limitato dell'amico mio mi riesce verosimile, e credo abbian ragione il Buti e quanti altri suppongono che l'accenno di Dante sia a tutte insieme le guerre che il Guiscardo ebbe a combattere per insignorirsi della Puglia. È vero che dei cinque esempii di stragi che il poeta enumera, il quarto e il quinto, che stan subito dopo quello del Guiscardo, toccan di singole battaglie (Ceprano e Tagliacozzo), ma i due primi riguardano intere guerre, sebbene anche per *la lunga guerra* punica s'insista particolarmente sulla catastrofe di Canne.

Pure, lasciamo andar tutto questo. Dante potè non sapere la storia così a un puntino, la difficile storia dei Normanni; potè incorrere, fino a un certo segno, nelle stesse ingenuità del Salimbene. Eppoi egli idealizzava la storia, sfrondandola di certi accidenti o antefatti, chiudeva gli occhi a certe macole che avessero offuscato la figura ch'egli voleva rappresentar come un tipo; e in tutti i modi, per mettere in Paradiso un terribile conquistatore come il Guiscardo, quale che sia la ragione per cui ce l'abbia voluto, sempre idealizzarlo doveva. Ma la questione è veramente qui: in che compagnia ve lo colloca? Su per la croce di Marte (c. XVIII), con principi e guerrieri famosi tutti per imprese contro gl'infedeli: crociati, o qualcosa di molto simile, fatta ragione dei tempi. S'incomincia da Giosuè, conquistatore della Terra promessa, espugnatore di Gerico nel modo miracoloso che tutti sanno. Il solo aver tenuto mano a così santa espugnazione frutta a Raab un posto nel cielo di Venere, come la sola menzione dell'impresa dà subito appiglio a rimbrottare il papa, oblivioso della crociata (1). Si continua con Giuda Maccabeo, liberatore del Popolo eletto dalla tirannide di Antioco. Carlomagno è bensì mentovato altrove per aver soccorsa la santa Chiesa morsa dal dente longobardo (Par. VI, 94-96); ma lì l'encomio va direttamente all'Impero e all'aquila romana di cui Giustiniano enumera i portenti, e non è quella la ragione precipua per la quale Carlo si trova qui, in Marte. Qui si trova con Orlando, il martire di Roncisvalle, ed entrambi ci sono per via della Spagna e dei Saraceni. Non gli nocque certo l'impresa longobardica e i soccorsi alla Chiesa, tanto più che una tal benemerenza consuona ottimamente con quella che gli dischiuse il cielo di Marte. Ma Dante ha per norma, come ognun sa, di assegnare il premio o la pena per quel tal merito o virtù, per quel tal delitto o peccato, ancorchè il beato possa avere altri vanti ed il dannato altre colpe. Vanni Fucci sta dove sta perchè è ladro: di quella materia è titolare. Che poi sia anche uomo di sangue e di corrucci e bestemmiatore, non importa, o tanto meglio. Così, Carlo è beato per la sua qualità

---

(1) Perch'ella favorò la prima gloria
Di Iosuè in sulla Terra santa,
Che poco tocca al papa la memoria (Par. IX).

di crociato in anticipazione, e il resto è un dipiù. Viene poscia Guglielmo d'Orange col suo Rinoardo, eroi più o meno romanzeschi entrambi, ma eroi contro i Saraceni (1). Poi è Goffredo di Buglione, un nome che parla chiaro anche agli uomini men colti, ma di cui è per lo meno curioso il poter ricordare che nella lotta di Arrigo con Gregorio tenne dalla parte dell'imperatore, da cui fu fatto duca di Lorena quattro anni dopo la morte del papa! Ultimo verrebbe il Guiscardo, se dopo non venisse ancora una volta in campo colui che ha presentati tutti gli altri a Dante e che primissimo gli era apparito (c. XV): Cacciaguida, il martire della seconda crociata, la quale dà pur essa occasione di nuovo rimbrotto ai papi contemporanei (2).

Adunque Roberto è qui santo per avere strappata la Sicilia ai Saraceni; come vi sarebbe di certo per una ragione consimile anche il Cid Campeador, se della storia spagnuola Dante avesse saputo un po' più che forse non seppe. Il confronto col Cid è tanto più opportuno in quanto anche il Guiscardo ebbe poi orde di Musulmani nelle sue schiere, e furono anzi quelle orde che più empirono Roma di sangue e di saccheggio allorchè Roberto v'accorse a liberar Gregorio dalla prigionia. Forse la morte del Guiscardo in Oriente, mentre combatteva contro l'Impero greco, potè passare come una vera morte in Terrasanta, per una confusione assai facile a intendere, e fin per la storiella ch'ella avvenisse tra le rovine di un'antica città di nome Gerusalemme (3). Comunque, quel che importa è che alla sua gloria di flagellatore dei Saraceni dovè il Guiscardo la sua gloria nel cielo dantesco, non già a meriti di politica ecclesiastica ed a legami con questo o quel papa, fosse pur grandissimo. Ben era alla mente di Gregorio lampeggiato il pensiero della crociata, nè gli disdice in ciò la lode di precursore che alcuni storici gli

---

(1) Si veda, se non altro, PARIS, *La littérature française au moyen âge*, §§ 38-40.

(2) Retro gli andai incontro alla nequizia
Di quella legge, il cui popolo usurpa,
Per colpa del pastor, vostra giustizia.

Si rammenti il senso tutto medievale di *giustizia*, che qui è Terrasanta.

(3) Anche il Buti: « E fece grandi cose per la fede di Cristo, e morì andando a Jerusalem ad una isula che si chiamava Jerusalem ». Così pure il Villani (IV, 19) che si spiega un po' meglio.

dan volentieri; ma lasciando stare quanto ci fosse di mero calcolo politico in quella velleità, evidentemente per la questione nostra essa non ha importanza. Il vero è che l'intimità, checchè Dante ne sapesse o ne pensasse, del Guiscardo con Gregorio, non occorre punto a spiegare la sua assunzione nel cielo di Marte. Questa ha la sua ragion sufficiente in ciò ch'egli aveva avuto di comune con Orlando, col Buglione e via via, sicchè non può valere come indizio dell'ardore di Dante per Gregorio.

VIII.

E il Damiano? Intorno a lui abbiamo la fortuna di possedere un libro eccellente, grazie al fertilissimo e colto ingegno del cardinale Capecelatro (1). Chiunque non tratti i problemi danteschi come indovinelli, ma senta la necessità di conoscere a fondo la realtà dei fatti e delle persone elaborata dalla fantasia del poeta, gli atti e i pensieri e gli scritti del personaggio che doveron determinare la sua postura e i suoi atteggiamenti nel dramma divino, riconoscerà con me che la lettura di codesto libro è, non meno che interessante per sè medesima, la migliore illustrazione al canto XXI.

Primamente il Damiano morì il 22 febbraio 1072, quattordici mesi innanzi che Ildebrando fosse posto sul soglio pontificale. Grosso errore fu quello di parecchi storici, ch'egli morisse il 1080 e da Gregorio VII avesse avuto parecchie missioni da compiere. Si potrebbe dire dunque che ci manca il meglio, la partecipazione all'opera dell'amico divenuto pontefice. Ma sia pure: partecipò di certo all'opera d'Ildebrando nei ventinove anni che questi fu quasi sempre e ogni dì più l'anima del romano pontificato, a fianco di quei molti e buoni pontefici a cui già sessagenario succedette. Non è però a credere che il Damiano fosse un semplice strumento, e strumento sempre docile, nelle mani di lui. Per la sua grande riputazione di pietà e l'alta fama di scrittore, nelle quali Ildebrando non gli era pari, e per l'età, in cui pure gli stava indietro di sei o sett'anni, il Damiano aveva una sua propria importanza e una diretta familia-

(1) *Storia di S. Pier Damiano e del suo tempo*, Firenze, Barbèra, 1862; e Roma, Tipografia di S. Giovanni, 1887. Io rimando sempre alla prima edizione.

rità coi pontefici, e, quel che più monta, una fisonomia tutta sua. Modesto e schivo di brighe mondane, subiva il fascino d'una natura operosa e imperiosa come quella d'Ildebrando, nelle imprese conformi al suo genio; ma quando le sue opinioni eran diverse o non era in vena di discender dallo scrivere all'operare, recalcitrava, e, occorrendo, non senza fierezza. Molte idee e sentimenti e amicizie comuni li congiungevano saldamente; ma sostanziali differenze di carattere e d'inclinazioni davano un colorito diverso all'azione loro anche quando era concorde, e talvolta furon cagione di scatti e di urti. Il Ravennate era innanzi e sopra tutto monaco, benchè certo non alla maniera del povero Pier da Morrone. Monaco, apostolo, moralista, scrittore, poeta. Il Toscano era un buon monaco, ma dentro gli bolliva l'anima d'un gran politico, e qualche secolo dopo sarebbe forse stato un Richelieu, e più tardi ancora un Cavour o un Bismarck. Mi esprimo con parole mie perciò solo che lo spazio non mi consente di trascrivere le belle pagine del Capecelatro, che avrebbero ben altra autorità (1). Ci basti usurpare queste righe: « L'uno », il Damiano, « quasi precursore dell'altro; quegli forse maggiore di cuore, questi di mente; quegli più meditativo, più austero a sè medesimo, questi più operoso, più austero ai potenti; l'uno deputato a santificare la Chiesa con la efficacia delle sue parole, l'altro a governarla con la potenza del suo volere... Ciascuno di loro si può dire che specialmente pugnasse nel suo campo peculiare. San Gregorio VII combattè la pugna terribilissima che la Chiesa sostenne contro i suoi nemici esteriori, il Damiano quella non meno ostinata che le faceano internamente le corruzioni ed i vizi: la operosità robusta dell'uno si manifestò nelle guerre guerreggiate per rivendicar alla Chiesa la libertà dai principi e dalle fazioni, lo spirito severo e meditativo dell'altro in quella combattuta per darle la libertà dalle passioni e dai vizi. Erano due lotte di religiosa libertà, entrambe difficilissime, massime ove si guardi alla condizione degli uomini e dei tempi: quella di Ildebrando più bella e appariscente, questa del Damiano (io oserò dirlo ad onta dei clamori del volgo imperitissimo) più nobile ed alta ».

---

(1) Op. cit., p. 24-27, 395-97; e cfr. 128, 232, 240.

Il Damiano fu in tutto favorevole ad Arrigo III, nè parve disapprovarlo d'aver deposto Gregorio VI, di cui Ildebrando fu scolare e seguace fidissimo; parve anzi plaudire alla nomina che quell'imperatore fece, in Roma, del tedesco Clemente II, desiderando ch'esso Damiano ne fosse il consigliere. Non istentò, come un po' fece Ildebrando, ad aggradire la nomina di Leone IX voluta dall'imperatore. Biasimò poi vivamente gli spiriti bellicosi di codesto papa, che lo spinsero alla guerra coi Normanni finita con la rotta di Civitade; e sostenne che il sacerdozio non dovesse brandire *mai* armi materiali. Gran narratore di visioni, che gioverebbe fossero studiate per possibili raffronti danteschi, ne contò tra le altre una in cui un prete irreprensibile aveva visto divenir lebbroso un altro prete reo d'aver accettato un podere da un conte suo penitente (1). La smania che (più su ne discorremmo) il Damiano aveva di depor l'ufficio di vescovo e che era molto naturale in una tempra come la sua, trovò una resistenza ostinata nella smania, altrettanto naturale, che Ildebrando aveva d'impedirglielo. Le lettere del Damiano a tal proposito riboccano di collera, d'ironie, di sarcasmi, di bibliche contumelie. Si lamenta che Ildebrando nemmeno si degni di leggerle, che sparli di lui con tutti deridendone la incapacità, che non glien abbia mai mandata una buona mentr'ei gli era stato sempre servo umilissimo, che gl'intacchi la reputazione e lo renda la favola dei suoi nemici. Lo motteggia di voler essere più papa del papa. Lo chiama verga di Assur, dolce tiranno, Nerone, aquila, nume, lupo, piccola tigre (Ildebrando, non si direbbe, era di piccola statura), ferro, Sisifo novello, e, ripetutamente, santo Satana (2). Perchè a quest'ultima espressione altri non dia un senso troppo calabro, ricordiamo che allora *Satana* serbava il suo senso ebraico, più largo, di nemico, non sempre pari a quel di Demonio; come del resto sarebbe anacronismo e grossolanità il pigliar alla lettera quegl'improperii, dovuti allo stile del tempo, al fare biblico, e resi in gran parte innocui dall'antica intimità, dalla schiettezza dell'ossequio, dalla mescolanza con parole più dolci, dal tono in parte scherzevole, dalla forma talora non prosastica del componimento, dall'umiltà

(1) Op. cit., p. 115 sgg, 145, 202-211, 111-13.
(2) Op. cit., p. 396-406.

del fine. Era stizza di santo e d'amico. Stizza era però, nè potè confortare Dante a considerarli come due anime gemelle o ad aumentare la sua simpatia per Gregorio.

Ma dove il poeta più s'ebbe a compiacere di trovarli diversi e dissonanti, è nel Dialogo del Damiano circa le due potestà. L'opuscolo, scritto per difendere l'insediamento di Alessandro II senza il previo consenso dell'imperatore (il fanciullo Arrigo IV), non affaccia pretese teocratiche. Fa distinzione fra i tempi e le circostanze in quanto al modo di eleggere il pontefice, riconosce il diritto acquistato da Arrigo III d'ingerirsi nella nomina del papa; anzi dice desiderare che un tale privilegio fosse sempre raffermato pieno ed intero all'imperatore, a che il Capecelatro giustamente annota: «non so se Ildebrando avrebbe detto lo stesso». Spiega la necessità che c'era stata d'insediare subito Alessandro, rinfaccia l'oscitanza sgarbata dei tutori d'Arrigo IV, e finisce vagheggiando un'armonia piena tra le due potestà, che, come avverte il Capecelatro medesimo, consuona con quella invocata fervidamente nel *De monarchia* (1). Per Gregorio invece la potestà regia era stata inventata dalla superbia umana, dalla rapina, dalla scelleraggine, da influsso diabolico, nè aspirava che alla vana gloria; e la potestà ecclesiastica, se poteva legare e sciogliere nelle cose celesti, tanto più poteva in terra dare e togliere *imperia, regna, principatus, ducatus, marchias, comitatus, et omnium hominum possessiones*! Queste dottrine contrapponeva all'affermazione di Arrigo, ch'egli era re per diritto divino, e non poteva esser giudicato se non da Dio solo: affermazione che anche in bocca d'un Arrigo sarebbe riuscita cara all'animo di Dante.

È dunque da credere che il poeta glorificasse il Damiano per quel che avea di comune con Ildebrando, o non piuttosto per ciò che avea di proprio e di diverso da lui? In quella geniale figura di asceta e di scrittore, acerbo contro l'avarizia e ogni altro vizio dei laici e, più, degli ecclesiastici, disposto a lasciare a Cesare quel ch'è di Cesare, facile a scattare, facile ai rimorsi, tenero, arditissimo amico d'ogni vero, trasmutabile per tutte guise, non ritrovava egli in parte sè e gl'ideali suoi? E

(1) Op. cit., p. 377-85; e cfr. anche tutto il libro VIII.

di che lo premia se non dell'indomato amore alla solitudine, alla vita contemplativa, all'astinenza?

Tra' due liti d'Italia surgon sassi,
E non molto distanti alla tua patria,
Tanto che i tuoni assai suonan più bassi;
E fanno un gibbo che si chiama Catria,
Di sotto al quale è consecrato un ermo,
Che suol esser disposto a sola latria.
. . . . . Quivi
Al servizio di Dio mi fei sì fermo,
Che pur con cibi di liquor d'ulivi
Lievemente passava e caldi e gieli,
Contento ne' pensier contemplativi.

E come nel cielo del Sole san Tommaso, tessendo, con una galanteria che doveva riuscir l'antitesi delle rivalità solite tra gli Ordini religiosi, le lodi di san Francesco, le concludeva deplorando il tralignamento dei Domenicani (c. XI), e san Bonaventura, dette le lodi di san Domenico, vi riattaccava il biasimo ai suoi Francescani degeneri (c. XII); così il Damiano, toccato che ha del suo eremo, dà pur egli nell'elegia:

Render solea quel chiostro a questi cieli
Fertilemente, ed ora è fatto vano
Sì che tosto convien che si riveli.

E col far così eco a quei due santi monaci dottori viene a preludiare alle lunghe querimonie di san Benedetto (c. XXII) su tutto l'Ordine suo proprio, cui il Damiano stesso apparteneva.

Nel Damiano quindi è beatificato il monaco, tra soli monaci. Ma v'è di più. Quattordici anni prima di morire egli era stato nominato vescovo d'Ostia e cardinale, con la grande afflizione che s'è veduta (1). E qui dice:

Poca vita mortal m'era rimasa,
Quand'io *fui chiesto e tratto* a quel cappello
Che pur di male in peggio si travasa.
Venne Cephàs, e venne il gran vasello

(1) Op. cit., p. 250 sgg.

Dello Spirito Santo, magri e scalzi,
Prendendo il cibo di qualunque ostello.
Or voglion quinci e quindi chi rincalzi,
Li moderni pastori, e chi li meni,
Tanto son *gravi*, e chi dirietro gli alzi.
Cuopron de' manti loro i palafreni,
Sì che duo bestie van sott'una pelle.
O pazïenza che tanto sostieni!

A questa voce, le altre fiammelle rendendosi ancor più fulgide accorrono intorno a quella che aveva interpretato la passione di tutte, e fanno tal grido d'abominio che Dante non riesce a intendere le parole gridate. Così più avanti (c. XXVII) san Pietro farà trascolorare d'ira tutto il Paradiso, flagellando Bonifazio e i suoi due successori; che è come il rovescio celeste del tappeto di cui nella bolgia dei simoniaci abbiam vista la faccia infernale. I medesimi pontefici rapaci son serviti laggiù per bocca d'un lor predecessore, quassù per bocca del primissimo de' papi; e i cardinali sfarzosi e ingordi son serviti per bocca d'un cardinale. Ciò è conforme al metodo di Dante, che, per esempio, fa vituperare i Capetingi dal loro progenitore e gli Angioini da Carlo Martello. Nè solo perchè cardinale il Damiano è prescelto a rivedere le bucce ai suoi colleghi, ma anche perchè aveva scritto stupendamente sul vestire dei religiosi, contro la poca sobrietà del vitto, contro l'ambizione degli onori ecclesiastici, come contro l'ignoranza del clero (1). Appena tratto al cardinalato, esordì con un'epistola ai Cardinali Lateranensi, ove fra altre ammonizioni diceva: « L'episcopato non consiste nei turbanti alla foggia or de' Ghibellini or degli oltremarini, non nelle smaglianti bardature, non nei soldati nè nei molti famigli che s'affollano d'intorno, nè nei generosi corsieri che mordono il freno, ma nella onestà de' costumi e nell'esercizio delle sante virtù ». In questo far ripetere ad un morto suppergiù quello che aveva detto in terra come scrittore, da quel che a-

(1) Op. cit., p. 222-4, 243-4, 262, 235, 281. E cfr. p. 148, ove son riferite queste parole del santo: « Oggidì i sacerdoti... non meditano le parole della Scrittura ma la scienza delle leggi e le controversie del fòro...; restano non letti ed incompresi gli Evangeli, mentre le labbra dei sacerdoti non si schiudono che a propugnare i diritti del fòro ». Sulle quali si direbbero ricalcate quelle che Dante mise in bocca a Folchetto (c. IX): « Per questo l'Evangelio e i Dottor magni Son derelitti, e solo ai Decretali Si studia sì che pare a' lor vivagni ».

vea lasciato scritto trarre ispirazione ad assegnargli una data parte nel dramma oltremondano, è un'altra delle finezze solite dell'artificio dantesco, la quale concilia insieme un'arguta convenienza drammatica e una velata citazione. Questa è alla sua volta così uno sfogo di riconoscenza letteraria come un farsi abilmente scudo dell'altrui autorità. Il Damiano ripiglia qui la sua veste di castigatore dei cardinali e del clero, come Sordello con la rassegna di quei che stanno nella valletta ripiglia la sua di riprensore dei principi.

Egli è ad un tempo un Carlo Martello e un Sordello, come nei biasimi di Brunetto a Firenze e sue fazioni c'è il Fiorentino illustre e l'autore che avea deplorato *terra rotta di parte.* Già Benvenuto era in quest'ordine d'idee, chè dice a un dipresso: con più verità e audacia poteva parlar Pietro che ben conobbe la vita dei suoi colleghi, « immo de rei veritate *talia et peiora* scripsit de praelatis »; e passa a citarne alcune opere. Così suppergiù pur le antiche Chiose dantesche (1).

E poichè il Damiano fu di Ravenna, alla quale e ai congiunti (cosa notevole in un monaco) serbò grande affezione, difficilmente si potrà dubitare che l'Alighieri non l'abbia viepiù prediletto per riconoscenza alla città che fu il suo ultimo ostello ed in cui forse questo canto fu scritto (2). Come pur sarebbe da cercare se non vi sia qualche legame tra quel che si fa inculcare da lui intorno alla predestinazione e quel che il Damiano ne avesse effettivamente insegnato negli scritti suoi. Felice chi avesse agio di fare una tal ricerca, qui non necessaria, e, in generale, di andare scovando quante reminiscenze dei pensieri del monaco di Fonte Avellana si trovino per avventura appiattate e nel poema e nelle altre opere di Dante. A me, nello sfogliare quei volumi, venivano queste riflessioni malinconiche: curiosa la sorte di questi scrittori! Il latinista non li legge perchè son fuori della vera latinità, lo studioso delle lettere volgari perchè scrissero in latino; il laicato perchè gli puzzan di

---

(1) Cfr. anche lo stesso Poletto, nel suo Commento, in fin del c. XXI. E più pienamente riesce concorde con me il signor Mercati nel suo *Pietro Peccatore* ecc., Roma, 1895, benchè il suo assunto ermeneutico circa i versi 121-3 non riguardi il mio tema e non mi abbia ben persuaso.

(2) [Veggasi ora l'accurato e giudizioso opuscolo di M. Morici, *Dante e il Monastero di Fonte Avellana*, Pistoia 1899].

sacrestia, il clero perchè spesso è tuttora macchiato di quella ignoranza che da essi gli era apposta; il chiosatore di Dante perchè nemmen sospetta quanto lume ne attingerebbe. Ed eccoli qui seppelliti in queste carte piene di polvere e di muffa, privi del beneficio di un'edizione maneggevole e conforme alle abitudini moderne! Pure, che calor di sentimento, d'immaginazione, che impeti generosi, che lampi di genio, che vigoria d'argomentazione, che lepidezza graziosa, che potenza di stile non è in alcuni di loro? Questo, per esempio, non dovremmo noi laici averlo carissimo? Non m'ha egli tante volte ricordato il povero Bonghi, non certo per l'amore al viver gramo, ma per il coraggio quasi temerario, per l'impressionabilità quasi morbosa, per la vena inesauribile, per il colorito letterario pur nelle pagine volte a fine pratico, per il parlar franco pur sulle persone e sulle istituzioni più amate?

IX.

Ma qui mi deve bastar di concludere che Dante trovò in lui il suo uomo, non già vi cercò l'uomo di Gregorio. Le figure di Pier Damiano e del Guiscardo non sono i bassorilievi d'un monumento gregoriano, al quale non manchi che la statua di Gregorio stesso; se pur di tali monumenti si dessero. Son figure che stanno per sè, o al più allineate con figure congeneri. E giacchè altri ha assunta una causa indiziaria, a noi che vi sosteniamo la parte del diavolo torna conveniente, dopo sfatati i tre indizii addotti, rilevare la mancanza d'uno che difficilmente mancherebbe se la causa fosse giusta.

Il milanese Anselmo da Badagio fu dal suo omonimo zio, già vescovo di Lucca e divenuto Alessandro II, scelto a stare al fianco di Matilde (1064) come consigliero, tra religioso e politico. Più tardi (1073) lo stesso papa gli aggiunse l'episcopato di Lucca, città che fu poi ribelle alla Contessa. Ne fu ott'anni dopo scacciato da Arrigo IV, e morì in Mantova il 1086. Fu uomo riverito pur dagli avversarii, e in tal concetto di santità da essergli presto ascritti parecchi miracoli. Restò fin all'ultimo così fido a Gregorio e così stretto a Matilde, che Rangerio, il quale poi fu egli pure vescovo di Lucca, potè pochissimi anni appresso consacrargli un poema ove non si sa dire chi sia il

più lodato, se Anselmo o Gregorio o Matilde. Anselmo stesso fu autore d'un trattato di diritto canonico, contenente una strenua difesa del principio teocratico, la quale gioverebbe fosse ben confrontata col *De monarchia*. Sul poema di Rangerio e il suo eroe è venuto fuori testè un attraente libro di Giuseppe Colucci, giovevole alla illustrazione di tutto quel singolare periodo storico ed assai opportuno per noi (1). Codest'Anselmo era proprio il santo che il poeta avrebbe dovuto più glorificare per amor di Gregorio VII, ma nè di lui nè del buon Alessandro II, come di nessun altro personaggio di quella schiera, fece egli mai parola in alcuna sua opera. L'Anselmo del canto XII è, come tutti riconoscono, benchè taluni antichi non senza sdrucciolare in confusioni d'altra specie, Anselmo d'Aosta, il santo monaco di Bec, il mite e sventurato arcivescovo di Cantorbery; e si trova molto bene al suo posto nel Sole, fra dottori in divinità.

E a proposito, quivi è pure l'abate Gioacchino. La preferenza per lui si collega a sentimenti tutt'altro che gregoriani. Gioacchino, a tacer del misticismo così della sua vita come delle sue dottrine intrinsecamente contrarie ad ogni ambizione mondana della Chiesa, di Gregorio VII non parlò se non per accennare seccamente all'esilio di Salerno, e trovargli nella storia giudaica un riscontro che il più sgarbato non si potrebbe immaginare (2).

Torniamo ora a domandare se nella buca dei papi simoniaci non s'annidi un'ironica antitesi alla scala degli spogliatori della chiesa di Metz, e non dovrà parer dubbia la risposta. Già, intendiamoci, nella cosa stessa l'antitesi c'è: al più si può disputare se il poeta ne abbia avuto chiara consapevolezza, se ci abbia preso un gusto malizioso, se n'abbia tratto incentivo alla sua creazione. Ma attribuire qui a Dante un'inconsapevo-

---

(1) *Un nuovo poema latino dello XI secolo: La vita di Anselmo da Baggio e il conflitto fra il sacerdozio e l'impero*, Roma, Tipografia delle Mantellate, 1895. Si veda in ispecie a p. 12 sgg, 72, 75, 104-5, 115-9, 125, 140 sgg, 171, 177, 179, 197 sgg, 206, 207, 213-5, 217, 219, 281, 283. E per Anselmo cfr. Tosti, op. cit., p. 92-3, 118-9, 255-6, 267-73; Villemain, op. cit., II, 327-8.

(2) Tocco, *L'eresia nel medio evo*, Firenze 1884, p. 344, 345. Cfr. Bartoli, VI, II, p. 181-3.

lezza quasi stordita, mi parrebbe un obliare la tempra del poeta, i procedimenti abituali della sua poetica, la storia e le passioni di quei tempi. Che poi egli reputasse Gregorio infetto esso stesso o fautore di simonia, sottintendendolo, se occorre, tra gli altri appiattati di sotto al capo di Niccolò III, sarebbe supposizione assurda, indegna di entrambi. Dante non poteva ignorare che Gregorio fu un formidabile persecutore della simonia e che in ciò il Damiano gli era stato non so se dir compagno o maestro. Anche qui v'è da far una distinzione però: al Damiano la simonia faceva orrore per cagioni ingenuamente morali e pie; in Gregorio ci si univano, e forse prevalevano, le ragioni politiche. La simonia dell'imperatore e dei signori che vendevano gli episcopati, e degli ecclesiastici che da essi li comperavano, o simile mercimonio tra gli ecclesiastici maggiori e i minori, toglieva al papa la diretta e fontale autorità sugli ecclesiastici, e dava luogo a un clero feudale e imperialista, indocile al sommo gerarca. Questo coceva specialmente a Gregorio. D'altro lato la simonia che più coceva a Dante, quella de' papi, non era il bersaglio dei colpi gregoriani; nè lo poteva essere, poichè il papa era lui, o un dei buoni predecessori dei quali fu l'anima. Nel deplorare, del resto, tutte le simonie, i due grandi Toscani si sarebbero trovati facilmente d'accordo: la discordia era nell'additarne la prima radice. Per Dante questa era lì appunto, nel non essersi i pontefici contentati delle cose spirituali. Le preoccupazioni temporali erano la rovina della Chiesa e del consorzio umano, e se in un uomo quale Gregorio od Innocenzo si manifestavano come alta ambizione di supremazia politica, in animi men nobili assumevano le forme della cupidigia personale e del nepotismo. Bonifazio, lo ha detto nientemeno che il Balbo, non fu che la caricatura di Gregorio. I contemporanei fecero malignazioni etimologiche sul nome Ildebrando, dicendo come nella sua tedesca origine valesse « tizzone d'Inferno », ovvero il bruciore della cupidigia terrena. Nessuno può dire se di tal pettegolezzo giungesse l'eco fino a Dante, o se anche in questo caso gli parve che *nomina sunt consequentia rerum*; ma certamente Gregorio flagellator di simonia gli ebbe a parer come un medico, che curi disperatamente i sintomi d'un male di cui pure egli stesso fomenti l'intima causa.

Sarebbe qui fuor di luogo il cercare quanto vi fosse di sto-

ricamente ingiusto o di politicamente esagerato nell'odio di Dante per il potere temporale. Ogni storico imparziale deve riconoscere che quel potere era nato via via da cause ineluttabili, e che spesso l'azione sua fu più o meno salutare; tanto più che nelle sue forme medievali esso fu qualcosa di ben diverso da quel che divenne da ultimo, quando dappertutto in Europa si costituirono le monarchie assolute. Ma è naturale che Dante, vissuto in mezzo alla lotta, non avesse la clemenza della storia, facile virtù a fatti compiuti; com'è naturale che nelle lotte più recenti il patriottismo italiano ripetesse con appassionato ardore le parole dantesche, mettendovi ingenuamente un significato tutto moderno. Ma per l'esegesi del poema non occorre se non esser certi, come siamo, che Dante ebbe un odio accanito contro ogni specie di preoccupazione temporale della Chiesa (1).

Quanto alle sottrazioni dei beni temporali alle chiese v'è nel *De monarchia* un luogo prezioso. Si può tradurre alla meglio così: « Contro al romano impero han fatto un gran fremere e rivolto vani pensieri coloro che si dicono zelanti della fede cristiana, eppur non hanno compassione dei poveri di Cristo; i quali non solo son defraudati dei proventi ecclesiastici, ma tuttodì son derubati del patrimonio stesso con l'impoverir che si fa la Chiesa. Non hanno, no, compassione dei poveri; altrimenti non farebbero quel che fanno, che, mentre parlan tanto di giustizia, non voglion poi saperne dell'esecutore della giustizia (l'imperatore). Del resto codesto stesso impoverimento della Chiesa non avviene senza divino giudizio. Gli è che nè con le sostanze della Chiesa si sovvengono i poveri, dei quali esse son patrimonio, nè all'Impero, che è quel che le offre, si serba la debita gratitudine. Tornino dunque pure donde provennero: vennero bene, tornino male; giacchè furono ben date e mal possedute. Che importa di ciò ai pastori quali li abbiamo? che importa loro se la sostanza della Chiesa se ne sfuma, purchè s'aumentino gli averi dei lor parenti? Ma è forse meglio ritornare al nostro proposito, ed in pio silenzio aspettare il soccorso del nostro Salvatore ».

---

(1) [A schivare anacronismi e confusioni circa le diverse forme giuridiche e fasi storiche del potere terreno della Chiesa gioverà leggere se non altro l'Introduzione del Villemain al già ricordato libro su Gregorio, e l'opera acutamente sintetica che Leopoldo Galeotti pubblicò nel 1859 intorno al dominio temporale dei papi].

Alla predica d'Ildebrando o ad altra simile, sui beni tolti e non restituiti alle chiese, è chiara dunque la risposta di Dante: « per il bell'uso che ne fate voi, poco male che ve li tolgano! ». Quel suo « tornino pure donde provennero » è una stretta di spalle molto significativa.

Insomma, al gran pontefice Dante portò rispetto nel modo che si fa ad un avversario di cui non si disconoscono le insigni qualità. Ne tacque sempre; e se una volta vi alluse copertamente, fu per torne a prestito un leggendario fantasma, capovolgendogliene lo spirito più che non facesse del corpo dei suoi successori!

NOTA

Dall'ultimo capitolo ho dovuto risecare un brano concernente Sigieri. Sulla scorta d'un bell'articolo del PARIS (*La poésie du moyen âge*, 1895, p. 165 sgg), il più fino che si potesse scrivere allora, e senza dimenticare il considerevole lavoro anteriore di CARLO CIPOLLA (*Giorn. stor. d. l. i.*, VIII, 53 sgg), avevo asserito che l'onore reso da Dante a Sigieri movesse soprattutto dal gusto di glorificare un maestro di dottrine politiche avverse alla Curia romana, e per esse da lei sospinto a immatura fine. Ma le pubblicazioni posteriori non han dato a cotale ipotesi un positivo fondamento, e qui può bastar che si citi il novello articolo del Paris (*Romania*, XL, 107-112) e le tre recensioni di Felice Tocco sui lavori del Baeumker e del Mandonnet (*Bullettino*, VI, 161 sgg; VII, 36 sgg, 49 sgg) e le sue belle pagine nel volume II delle *Conferenze dantesche* milanesi.

Oramai è chiaro che Sigieri fu un averroista, che parecchie sue proposizioni gli attirarono la condanna d'eresia in Francia, che venne in Italia per appellarsene; che in Orvieto, dove risedeva il papa, ei fu trapassato con un ferro (*perfossus*) dal proprio segretario, quasi uscito di senno; che ne morì, forse dopo lungo dolore, tra il 1281 e l'84. Se ne' guai venutigli dall'averroismo, e dalle sue lotte filosofiche con Alberto di Colonia e Tommaso d'Aquino, c'entrasse per alcuna parte l'aver egli forse professato dottrine antiteocratiche, di che pareva un grave indizio la riverenza onde all'insegnamento di lui accennò più tardi Pietro Du Bois, sostenitore delle pretese di Filippo il Bello contro Bonifazio, non consta; nè è più così necessario il supporlo oggi che conosciamo la sostanziale causa delle sue disgrazie, che pochi anni sono non appariva probabile, e il vero modo della sua fine. Resta da spiegare il perchè della simpatia di Dante per lui, e a ciò altri si son adoprati in conformità dei nuovi documenti e notizie. Intanto, il poeta aveva un gran concetto d'Averroè, e certo si lasciò commuovere dalla tragica morte del valente averroista, della quale l'eco doveva esser tosto giunta da Orvieto a Firenze e aver fatto impressione anche a lui giovinetto. Che poi mettesse la lode di Sigieri proprio sul labbro di quel Tommaso che lo aveva combattuto nelle sue opere, e n'era stato, bensì rispettosamente, contradetto, potè parere strano

ma dovrebbe oggimai sembrar consentaneo al metodo dantesco. Del pari la lode di Gioacchino è sul labbro di Bonaventura che ne aveva oppugnate le opinioni. Quella di Dante non fu ignoranza del movimento filosofico contemporaneo, ma un'alta ed abile conciliazione delle proprie simpatie per pensatori tra loro dissidenti. Con grande equanimità apprezzava quei dissidii, e bellamente li presentava come appianatisi fra gli avversarii stessi nella serenità della vita eterna, nella piena chiaroveggenza di quella verità divina in cui essi avevano di quaggiù affisato lo sguardo, ciascuno in diverso modo, tutti con eroica sincerità e per un identico fine. Dante era quasi interamente tomista, ma in Averroè e in Sigieri non ravvisava degli eretici, per quanto a certe loro tesi si potesse apporre il pericolo di riuscire o parer contrarie all'ortodossia. Sigieri ed altri spingevano assai oltre gli ardimenti della pura ragione, ma con la scappatoia della doppia verità, e col deliberato proposito di rimanere in ogni caso stretti definitivamente alla fede; nè eran da confondere con chi si straniava dalla Chiesa col proclamar una propria fede ostinata in un dogma o dottrina eterodossi.

Del mio antico brano posso ancora riprodurre con qualche ritocco i seguenti periodi.

— L'encomio per bocca di san Tommaso è una delle solite riabilitazioni argute, e prova che Dante ben conosceva le lotte di Sigieri contro i maestri domenicani. Gli sarà altresì parso che quegli, premorto a Sigieri, non si sarebbe mai spinto fino a non accorarsi della sua morte crudele. Comunque, l'imporre ai domenicani codesto pio sentimento con l'esempio del gran domenicano, il far correggere dall'anima stessa quel che vi potess'essere stato d'eccessivo nei suoi scritti, è un dei suoi espedienti più consueti, di cui certo assaporava entro di sè la finezza e antivedeva il magico effetto. Lungi dal farci argomentare che Dante ignorasse le polemiche tra i due grandi professori di Parigi, il contegno dell'anima di Tommaso che con parole non brevi secondo la misura dantesca, e piene di tenera malinconia, accarezza la luminosa figura del suo emulo, è la prova più manifesta che Dante a quelle polemiche appunto mirava, distillandone il profumo celeste d'una postuma pacificazione.

Si badi intanto che quest'interesse tutto ideale per Sigieri, morto non a Parigi ma in Italia, e mentre Dante era poco più che fanciullo, toglie uno dei pochi e fiacchi sostegni alla storiella d'un

viaggio scientifico di Dante a Parigi (1). La storiella è antica, e s'intende: non parve possibile tanto sapere teologico, specie in un laico, senza l'Università ch'era il centro di quegli studii; e Dante doveva aver fatto il suo corso di perfezionamento all'estero. Al più s'aggiungeva esserne tornato senza la laurea per non aver potuto pagar le tasse! Il professore Sigieri veniva proprio in taglio, ma c'era il guaio che dal poema stesso resultava esser egli morto prima del 1300; i biografi quindi o rinunziarono a costui, supponendo che solo l'eco ne raccogliesse Dante nel Vico degli Strami, o raddoppiarono il viaggio transalpino. Ora le nuove notizie su Sigieri finiscono di screditare simili asserzioni. Ci resta la similitudine che il poeta trasse dal sepolcreto di Arli; ma se anche questo s'avesse a ritenere un tal quale indizio che fin lì potess'egli esser arrivato in qualche sua peregrinazione, non implicherebbe però un viaggio nella Francia settentrionale, e tanto meno un viaggio a fine didattico. —

Sennonchè, nell'attitudine del poeta filosofo verso Sigieri resta sempre un punto non abbastanza schiarito. Sta bene tutto quel che s'è detto da me e da altri per ispiegarsela, ma con gl'*invidïosi veri* a che cosa alludeva egli propriamente? Noi oggi conosciamo i filosofemi che di certo fruttarono a Sigieri *invidia*, cioè *odio* (ogni altra interpretazione disconosce l'uso latineggiante del nostro linguaggio poetico), da parte dei pensatori ortodossi e della Chiesa; ma, Dio buono, quei filosofemi eran tali da non poter piacere nemmeno a Dante, pensatore ortodosso anche lui, e, sebben grande estimatore d'Averroè, tutt'altro che averroista! D'altro lato l'espressione sua non implica solamente stima per l'ingegno o la dottrina di Sigieri, per l'acume, per l'abilità nel sillogizzare, i quali meriti si possono riconoscere con tollerante simpatia pure in un eterodosso; ma parla addirittura di *veri*, e importa dunque che tra gli insegnamenti del maestro brabantino ve ne fossero almeno alcuni che a Dante stesso sembrasser veri, sì da poterli proclamar tali per bocca d'un san Tommaso! Nè si dirà che un sostenitore di tesi fallaci può nella dimostrazione di esse accogliere via facendo, avvalorare, scoprire verità secondarie, le quali provochino il consentimento del pensatore ortodosso malgrado il condannar ch'egli faccia l'assunto sostanziale; epperò a tali verità secondarie possa qui il poeta fermarsi. No, perchè egli accenna proprio a verità

(1) In fondo già lo notò il Renier nel *Giorn. stor. d. l. i.*, III, 109. [Cfr. ora sull'argomento anche Novati, *Indagini* ecc., 76; Zingarelli, *Dante*, 238.]

riuscite *odiose*, e che quindi è da presumere entrassero fra le cause della persecuzione onde il maestro fu vittima. E questo è affar di tesi sostanziali, non già di sottotesi, di lemmi, di teoremi di passaggio. Neppure si dica che il vocabolo *vero* debba trovarsi qui adoperato alla buona, per semplice *proposizione* o *teorema* o *tesi*, a prescinder dall'intrinseca verità. Codesto è un attribuire ad uno scrittore come Dante un'improprietà da gergo di scuola: improprietà più che mai inverosimile in un caso come questo, tanto delicato e geloso, e ad ogni modo non suffragata, ch'io sappia, da nessunissimo esempio parallelo. Sorvolare sulla difficoltà non conviene, ancorchè il confessarla francamente non ci avvii ad alcun nuovo ritrovato, anzi a un dubbio penoso.

Meno male sarebbe forse cercar d'eluderla o attenuarla con appellarci anche noi a quella *doppia verità* con la quale gli averroisti si consolavano, quando col puro ragionamento riconoscevano vere certe proposizioni che per fede erano o si dicevan disposti a dichiarar false. Potrebbe cioè supporsi che con gl'invidiosi veri Dante accennasse a verità meramente razionali, e magari odiose perchè contrarie alla fede. È noto ch'egli stesso aveva avuta qualche agitazione avanti alla dottrina averroistica dell'eternità della materia, che con la fede volle respingere e col semplice raziocinio non potè espugnare (Conv. III, 15; IV, 1). Verrebbe insomma a indicare una verità parziale sì, unilaterale, ma verità. Però un'altra supposizione potrebbe anche suggerirsi o aggiungersi, ripigliando la vecchia tesi del Paris, sia pure con tutte le restrizioni e le riserve che le nuove indagini han rese necessarie. L'ammirazione del Du Bois pel maestro Sigieri potrebbe sempre significar qualcosa; e la congettura che negl'insegnamenti di lui c'entrassero dottrine antiteocratiche, se ha perduto il fondamento dialettico che il Paris le dava, non ha perciò smarrita la sua intima verosimiglianza. In ogni tempo, all'audacia speculativa del metafisico s'è facilmente accoppiato l'ardimento delle idee politiche astratte o la partecipazione effettiva alle novità; e spesso il filosofo è stato perseguitato per entrambe le cose, o in apparenza più per l'una ed in fondo più per l'altra. I nostri egheliani del 48 erano insieme tra i capi del liberalismo politico, attirandosi a un tempo il biasimo dei filosofi ortodossi e il furore della polizia borbonica. A quel modo che, ci si passi il confronto, i romantici lombardi erano stati segnati dalla polizia austriaca e attaccati in nome del classicismo da critici spesso austriacanti. La sconcia condanna che recentemente la Chiesa ha fatta delle dottrine del Rosmini, ognun sa che in effetto è stata promossa non da sinceri scrupoli filosofici, ma

dall'uggia per un sacerdote liberale quanto pio, che della Chiesa osò svelare le piaghe e desiderare un'Italia migliore di quella che la Sant'alleanza avea riplasmata, e dall'uggia che il gran nome di lui sia segnacolo in vessillo ai sacerdoti che osano amare quest'Italia anche migliore di quella ond'ei si sarebbe contentato.

Chi sa se il povero Sigieri non fosse davvero egli pure un maestro di dottrine avverse alla teocrazia romana? Potrebbe non restarvene traccia nei suoi quaderni giunti sino a noi, perchè quella parte fosse rimasta tutta nell'insegnamento orale; o perchè la distruzione di quella specie di scritti sia stata, come segue, più a cuore degli uomini pratici, e con lui sia riuscito meglio quel che Bertrando del Poggetto tentò di fare col De Monarchia. Chi sa se la persecuzione contro l'averroismo di Sigieri non attingesse la sua ferocia soprattutto da sue tendenze sovversive contro la teocrazia? Chi sa se a quelle non mirasse con più ardore la simpatia di Dante e se non rimorchiassero il resto? Come che sia, a me non preme nessuna tesi mia o altrui; dico solo che il problema di Sigieri non è interamente sciolto per l'esegesi dantesca, e che io aspetto ancora chi mi dica nettamente quali fossero i *veri* di cui il tomista Dante gli faceva merito.

LA PROPRIETÀ ECCLESIASTICA SECONDO DANTE
E UN LUOGO DEL *DE MONARCHIA* *

Gli uomini del medio evo, si può dire, avevan l'occhio sempre rivolto alla vita futura. La vita terrena non era che un viaggio di cui l'importanza non fosse che nella meta. Come un povero impiegatuccio che tutto coordini all'idea di potere a suo tempo liquidare una buona pensione, l'uomo medievale aveva la fissazione del dì della morte e del posto che gli sarebbe toccato nel mondo di là. Quindi la gran voga delle Visioni, prima e un tantino anche dopo della Divina Commedia.

Codesto è così vero, che una filosofia della storia un po' frettolosa potrebbe illudersi d'avere con ciò in mano la formula per riassumere quel periodo di tenebre, continuamente interrotte da miraggi di luce paradisiaca e da cupi bagliori di fuoco infernale. Sennonchè le formule unilaterali son sempre false, e per una delle solite contradizioni, naturalissime e spesso tutt'altro che infelici, della natura umana, in quella stessa età così occupata a sognare che cosa si trovasse al termine del viaggio, il viaggio stesso terreno dava luogo a pensieri tenaci che non eran punto i casti pensieri della tomba. Spassi d'una giovialità grande e non di rado grossolana, cupidige d'ogni maniera, ire feroci, rivalità crudeli, odii implacabili, guerre spietate, esilaravano o insanguinavano la terra; e non eran insomma poche nè poco durevoli le distrazioni dall'idea fissa dell'oltretomba. È degno anzi di nota che la Chiesa stessa, che in astratto avrebbe dovuto essere la più assorta in tale idea, spendeva gran parte del suo tempo in brighe mondane, ed era quant'altri mai sollecita dell'acquisto e della conservazione dei

---

* Nota letta il 1897 alla R. Accademia di Scienze morali e politiche di Napoli, e inserita nel vol. XXIX dei suoi *Atti*.

beni temporali. E intendiamo dire così della Chiesa in quanto è un'istituzione, come di una gran parte degli ecclesiastici singolarmente presi.

Meglio ancora, o peggio, in essa le previsioni della vita futura e le preoccupazioni della presente si fondevano spesso insieme, nella minaccia o promessa che faceva di pene o di gaudii soprannaturali a chi usurpasse i beni ecclesiastici o gli accrescesse. Fu scritto da Francesco de Sanctis, che Dante nel visitare l'altro mondo si portò appresso tutta la terra, e così d'interessi e d'odii e amori umani rifiorì un poema il cui assunto schematico sarebbe stato meramente morale e mistico. Certo codesta è una delle più caratteristiche note della Commedia in contrapposto alle Visioni di san Paolo, di Tundalo, o di quante altre mossero da ispirazioni puramente ascetiche. Ma ove si pensi a certe Visioni monastiche come quelle in cui un re o un signore feudale, ad onta dei suoi molti peccati, ottiene la salvazione per i beni largiti ai monasteri e alle chiese, o è visto in atroci tormenti, perfin dopo una vita illibata, se a monasteri e chiese ha rapito qualcosa o ha trascurato di rendere quel che i suoi maggiori avean tolto, o come quelle in cui i monaci prendevan di mira i vescovi; si dirà che Dante, col pensar sempre anche ne' mondi soprannaturali a quest'aiuola «che ci fa tanto feroci», non fece insomma che quel che gli altri avean fatto prima di lui. Lo fe' da par suo, s'intende, con ben altra ricchezza e varietà di pensieri e di sollecitudini, e, in quanto alle temporalità, con intendimenti opposti a quelli degli ecclesiastici. Come d'altra parte nelle insinuazioni patriottiche o politiche, e nei patetici ricordi di fatti e personaggi umani, ebbe il solito grande modello del sesto libro dell'Eneide; e nelle maliziose caricature proiettate nel soprannaturale, d'individui e di classi sociali, non esclusa quella degli ecclesiastici, ebbe a precursori i trovèri e giullari che in tempi a lui prossimi avevan composto Visioni con intenti satirici e parodiaci.

Dante non negava alla Chiesa il diritto dei beni materiali, ma era fermo nel convincimento che essa e gli uomini suoi non dovessero avere alcun attaccamento a quei beni, anzi amministrarli soltanto a beneficio dei poveri. Ciò per l'appunto avevano predicato i più austeri e autorevoli Padri e Dottori. Sant'Agostino, per esempio, diceva: «Quae tamen, si pauperum

compauperes sumus, et nostra sunt et illorum; si autem privatim quae nobis sufficiunt possidemus, non sunt illa nostra sed pauperum, quorum procurationem quodammodo gerimus, non proprietatem nobis usurpatione damnabili vindicamus » (1). E san Bernardo: « Sane patrimonia sunt pauperum facultates ecclesiarum, et sacrilega eis crudelitate surripitur quicquid sibi ministri et dispensatores, non utique domini vel possessores, ultra victum accipiunt et vestitum » (2). Nel Convivio (IV, 27), insistendo che la larghezza non è virtù se non quando è accompagnata a prudenza e giustizia, e chi largheggia non rechi nocumento a sè e ad altrui, Dante esce in questa esclamazione: « Ahi malestrùi (3) e malnati! che disertate vedove e pupilli, che rapite alli meno possenti, che furate ed occupate l'altrui, e di quello corredate conviti, donate cavalli e arme, robe e danari, portate le mirabili vestimenta, edificate li mirabili edificj, e credetevi larghezza fare! E che è questo altro fare che levare il drappo d'in su l'altare, e coprirne il ladro e la sua mensa? Non altrimenti si dee ridere, tiranni, delle vostre messioni (4), che del ladro che menasse alla sua casa li convitati, e la tovaglia di su l'altare con li segni ecclesiastici ancora ponesse in su la mensa, e non credesse che altri se n'accorgesse ». Quel ribattuto paragone dell'altare, benchè non sia che un paragone, può non esser fatto a caso, e, unito a quell'accenno evangelico di vedove e pupilli, farebbe credere che qui i signori ecclesiastici sien presi particolarmente di mira, come certo non sono esclusi dal biasimo. Ma non occorre fermarsi a codeste velate o generiche manifestazioni del pensiero dantesco, poichè ognun sa che nel Paradiso si hanno parole più chiare, là dove per bocca di san Bonaventura (XII, 88 sgg) dice che san Domenico *addomandò* alla *Sedia* pontificia, che già fu ed or non è più *benigna* ai poveri giusti,

> Non dispensare o due o tre per sei,
> Non la fortuna di prima vacante,
> *Non decimas quae sunt pauperum Dei...*

---

(1) *De correct. Donat. ad Bonifac. Epist.* 185.

(2) *Declamat.* XVII.

(3) Cioè *sciagurati*, dal provenzale *malastruc*, antico francese *malastru malestru* (oggi *malotru*).

(4) Cioè spese, sfoggio (provenz. *messios*).

e dove san Benedetto (XXII, 79 sgg) dice non esservi usura che tanto spiaccia a Dio quanto l'amor degli averi che rende folle il cuor dei monaci,

> Chè, quantunque la Chiesa guarda, tutto
> È della gente che per Dio dimanda,
> Non di parenti, nè d'altro più brutto.

In questo *più brutto* i chiosatori fiutano, com'è naturale, le amasie o i figli spurii; ed è se non altro curioso poter citare qui in via di confronto i *Carmina burana* (1), dove nel famoso *De ammonitione praelatorum* fra le altre cose si legge:

> Non des ministris scelerum
> Non tua sed ecclesiae,
> Sub pietatis specie;
> Non abutaris impie
> Commisso tibi pauperum
> Suffragio;
> Nil a te ferat histrio,
> Et tibi non allicias
> *Infames amicitias*
> De Christi patrimonio.

Lo sperpero che gli ecclesiastici facevano dei beni a loro commessi, in isfarzi ed in lautezze viziose, o con l'appropriarseli, ovvero con l'impinguarne i proprii congiunti (non era nata ancora la parola nepotismo ma c'era la cosa), era sì uggioso a Dante, ch'egli non sapeva nemmen riprovare le rapine dei signori laici a danno della proprietà ecclesiastica. Tanto più che la Chiesa non voleva riconoscere l'autorità dell'Impero, che solo avrebbe potuto mettere tutti a posto e far prevalere la giustizia.

V'è a questo proposito un luogo prezioso del *De monarchia* (2), dove per verità ei parla un po' a denti stretti, per incidente e quasi sorvolando, ma in fin dei conti è abbastanza esplicito, e in quel suo stesso dire e non dire lascia tralucere la sua cupa scontentezza. Sembra anche men chiaro perciò che nel primo

(1) Cfr. la 3.ª ediz., 1894, p. 10.

(2) L. II, cap. 10 nell'ediz. del Fraticelli, 11 nel Giuliani, 12 nel Witte e nel Moore. E cfr. qui sopra, a p. 396-7.

periodo la sintassi è un po' complicata e la discorde interpunzione degli editori non è niente felice, e c'è pure una variante nella chiusa d'una voce verbale (1) che aggiunge un'altra cagione di perplessità. Nè la traduzione del Ficino dà aiuto. Io mi provo a ravviare il periodo interpungendolo così: « Maxime enim fremuerunt, et inania meditati sunt in Romanum principatum, qui zelatores fidei Christianae se dicunt nec miseret eos pauperum Christi (quibus non solum defraudatio fit in ecclesiarum proventibus, quinimo patrimonia ipsa quotidie rapiuntur et depauperatur Ecclesia) dum simulando iustitiam exequutorem iustitiae non admittunt », E così lo parafraso alla meglio: « Contro al romano principato (l'Impero) han fatto un gran fremere e rivolto vani pensieri coloro che si dicon zelanti della fede cristiana eppur non hanno compassione dei poveri di Cristo; i quali non solo son defraudati dei semplici proventi ecclesiastici, ma tuttodì son derubati del patrimonio stesso, con l'impoverir che si fa la Chiesa. Non hanno, no, compassione dei poveri; altrimenti non farebbero quel che fanno, che, mentre parlan tanto di giustizia, non voglion poi saperne dell'esecutore della giustizia (l'imperatore) ». E continua: « Del resto codesto stesso impoverimento della Chiesa non avviene senza divino giudizio. Gli è che nè con le sostanze della Chiesa si sovvengono i poveri, dei quali esse son patrimonio, nè all'Impero, che è quel che le offre, si serba la debita gratitudine. Tornino dunque pure donde provennero: vennero bene, tornino male; giacchè furono ben date e mal possedute. Ma che importa di ciò ai pastori quali li abbiamo? che importa loro se la sostanza della Chiesa se ne sfuma, purchè s'aumentino gli averi dei lor parenti? Ma è forse meglio ritornare al nostro proposito, ed in pio silenzio aspettare il soccorso del nostro Salvatore ». In altri termini: — Lo Stato dà o lascia beni materiali alla Chiesa per solo vantaggio dei poveri; è questo il solo titolo che essa ha al possedere, e il patrimonio suo non è che patrimonio dei poveri; se i poveri son defraudati delle rendite, se anzi il patrimonio stesso è dilapidato dai pastori per arricchir sè e il parentado, tanto fa che il patrimonio della Chiesa torni al potere laicale —.

(1) *Nec miserere* per *nec miseret*.

Alle querimonie degli ecclesiastici sui beni tolti e non restituiti alle chiese, è evidente qui la risposta: «per il bell'uso che ne fate voi, poco male che ve le tolgano!» Quel suo *redeant unde venerunt: venerunt bene, redeant male, quia bene data et male possessa sunt,* — che ricorda un po' il «mal date ma ben ricevute» che il Manzoni disse delle bastonate a una spia dell'Austria—, è, già lo dissi (p. 397), una sdegnosa alzata di spalle.

POSCRITTA

Nel *Giornale dantesco* del Passerini (a. VII, quad. VII) il prof. G. B. Siragusa inserì un articolo cui diede il medesimo titolo della mia Nota accademica, o meglio la parte prima e generica del titolo. La qual medesimezza già simboleggia quel che poi l'articolo chiaramente vuol dimostrare, quanto cioè il soggetto potesse guadagnare passando dalle mani mie in quelle ben altrimenti esperte d'uno storico di professione, e d'uno storico quale l'autore è. Non mi ribello punto a simile dimostrazione; anzi, degli schiarimenti e delle aggiunte che il Siragusa reca alla mia tesi, come pure della quasi rettificazione che fa d'una mia citazioncella, onde tra poco riparlerò, lo ringrazio di vero cuore. Quello di che non lo posso ringraziare, è che abbia voluto a cotali schiarimenti, giunte e rettificazioncelle, dar il colore d'una correzione severa, temperata solo dal proposito d'essermi benigno. Quasi che le più delle cose ch'egli esplicitamente insegna non fossero di certo sottintese da me; quasi che le altre da lui allegate non servissero a ribadire per l'appunto ciò che io affermai! Se l'autore avesse dato le sue pagine come un buon complemento del mio modesto schizzo, sarebbe l'opera sua apparsa non meno meritoria ed egli riuscito più giusto verso di me; ovvero, poichè quest'ultima cosa può parer di poco o niun momento, non avrebbe dato luogo ad equivoci strani, quale quello d'un signor A. F., che nel *Bullettino della società dantesca* (VI, 247) dice che secondo me «gli ecclesiastici furono *tutti* concordi nel difendere la proprietà ecclesiastica» e che il Siragusa mi corregge osservando «che la questione era controversa anche presso i chierici». Malintesi sempre nocivi alla veritá, se non altro perchè posson trarre fuor di strada altri studiosi.

Iddio buono! dove ho mai detto che *tutti* gli ecclesiastici la pensassero a un modo? O non ho espressamente ricordato che i più autorevoli Padri e Dottori inculcavano quel che Dante inculcò? O non ho lasciato intendere, e non è ovvio sottintendere, che, parlando delle soverchie preoccupazioni temporali della Chiesa e degli ecclesiastici, si accenna al maggior numero ed al partito che prevaleva nella Chiesa e ne teneva il governo? Chi dicesse oggi che la Chiesa non ha voluto perdonare all'Italia unita e libera, meriterebbe forse la taccia d'aver dimenticato il padre Tosti? Chi dice che allora i papi furon tenaci dei beni mondani, può esser

creduto ignaro dell'animo di Celestino V? Il Siragusa mi fa sapere che la dottrina della povertà assoluta si propagò in più paesi cattolici ed ebbe i suoi martiri anche in Italia, come il Segarelli e fra Dolcino. Ma se avessi voluto entrare nelle agitazioni religiose di tal sorta, i tanti lavori dottissimi di Felice Tocco, di cui nessuno m'è sfuggito, sarebbero bastati a prestarmi i più larghi soccorsi amichevoli, perchè io non dicessi eresie. Sennonchè avrei allora sconfinato inutilmente, saccentemente, dai limiti che m'ero posti. Volli fermar bene la dottrina a cui Dante s'atteneva circa la proprietà ecclesiastica; non intesi punto dire che quella dottrina fosse di sua invenzione, che altri non la propugnassero, che non avesse gradazioni diverse, che di quelle dispute non si possa fare una storia all'infuori di Dante. Dove riporto i luoghi del Convivio e del Paradiso a determinare la posizione presa da lui nella comune disputa, dice il Siragusa che «pare» ch'io «concepisca la dottrina di Dante come cosa singolare che trovi riscontro *per caso* in alcun altro moralista anteriore e contemporaneo», e dichiara che ciò «non è esatto», che è «un errore». Ma da qual mia parola, anche presa alla lettera, si può desumere ch'io sia caduto in tale inesattezza od errore? In verità da nessuna, e mi duole di scorgere che il Siragusa ha dovuto fare uno sforzo per appormi un sospetto d'allucinazione, onde averne appiglio a obiettarmi ciò che poteva semplicemente narrarmi. Gli è come se io avessi raccolto i segni d'adesione del Manzoni all'idea cavurriana di Roma capitale, ed uno meglio esperto di me nella storia contemporanea ne traesse partito per ammonirmi della gran diffusione di quell'idea, o rinfacciarmi i nomi dei suoi propugnatori e martiri più illustri.

L'assunto mio era semplicissimo. Nell'articolo su Gregorio VII avevo scrutato l'intento del poeta di ferire in modo anche indiretto le soverchie preoccupazioni temporali della Chiesa, e per pura illustrazione della poesia m'erano venuti in taglio alcuni periodi del trattato latino concernenti le usurpazioni laiche dei beni ecclesiastici. Ma il principale di quei periodi, essendo molto ingarbugliato, esigeva una chiosa, che avrebbe guasta la simmetria del mio discorso. Mi riserbai quindi di tornarvi sopra in un apposito scritterello, ove l'esame filologico del passo latino fu il punto essenziale, e il rimanente non servì se non a metter quello nella debita connessione con la dottrina di Dante, e ad accennare come questa non fosse un'opinione isolata, ma si rannodasse agl'insegnamenti dei luminari della Chiesa e perfino a manifestazioni satiriche del pensiero contemporaneo. Che tutto quanto è rimasto fuori d'una trattazione così bonaria sia stato da me ignorato o, peggio, disconosciuto, e che il mio scorcio dantesco dia nel falso sol perchè non s'allargò a vero quadro storico, è una sentenza gratuita.

Il vero è che, con tutta la mia abitudine di ritoccare quel che ristampo, non ho questa volta trovato nulla da ritoccare nelle paginette che precedono, pur volendo dire senz'ambagi ai miei lettori che nell'articolo del Siragusa essi troveranno dell'altro, se n'han voglia o bisogno.

Avvertito che ebbi come fosse già predicato dai maggiori maestri doversi i beni della Chiesa considerar come proprietà dei poveri, aggiunsi per mero schiarimento, «per esempio», certe parole di sant'Agostino e di san Bernardo, quali si trovano in uno dei più divulgati e ricchi Commenti della Commedia; nè credetti necessaria in cosa sì ovvia una ricerca di prima mano. Il Siragusa mostra che avrei potuto citare altresì san Pier Damiano e sant'Anselmo; e sta bene, anzi del Damiano io ebbi già a dire (p. 392) che sarebbe una bella cosa se altri facesse minuto confronto delle sue opere con quelle dell'Alighieri. Ma a me non occorreva tanto dispendio o sforzo d'erudizione. Però, a proposito di san Bernardo il Siragusa avverte nel testo che avrei dovuto dire invece Goffredo abate, e a piè di pagina spiega che le *Declamationes* non sono di san Bernardo ma del suo discepolo Goffredo, bensì «cavate, è vero, dai Sermoni del Santo». Perciò poche pagine prima, toccando di fuga della mia citazione, fa seguire al nome di Bernardo un angoscioso punto interrogativo. Ammiro questo bell'artificio rettorico, che dà luogo alla sospensione degli animi e prepara di lontano l'effetto, il quale finalmente s'adempie tutto con l'ammonizione che mi si fa nel testo, e poi si smorza (peccato!) con la restrizione che se ne deve pur fare nella nota. Ammiro, ma confesso che tanti bei mezzi di stile mi paiono sprecati in materia così tenue. A codesta mezza correzione era più che sufficiente il solo terzo scatto.

Vi fu chi osservò non è molto, come in un mio lavoro di trent'anni fa le congetture di un dotto dantista io le riferissi purgandole tacitamente di qualche incongruenza e addolcendone qualche asprezza. Codesto metodo, benchè in certi casi possa perfino dar luogo a piccoli inconvenienti, è quello che io ho quasi sempre tenuto, per istinto e per proposito. Si risparmia tempo, la discussione divien più oggettiva, se ne fa più vivace il senso di fraternità tra gli studiosi. Accade a tutti qualche volta di entrare bensì là dove una verità dimora, ma d'entrarci un po' distratti, per un usciolino laterale anzichè per la porta, urtando contro lo stipite, incespicando sulla soglia; ed è bello che chi viene appresso sorregga in silenzio piuttostochè alzar la voce sgridando. Tuttavia anche il cercare il pelo nell'uovo ha i suoi vantaggi intrinseci, e dalla paura d'esser palesemente colto in fallo vien eccitata la diligenza di ciascuno; nè io presumo d'aver sempre schivato di segnalare le altrui mende

pur quando non fosse necessario; eppoi riconosco che non tutti gl'ingegni o i caratteri son fatti ad un modo, sicchè a troppi begli acquisti grandi o piccoli si rinunzierebbe se si pretendesse una generale rinunzia al gusto di far da censore. Solo dico: si cerchi pure il pelo, ma non si dia a credere che l'uovo anzichè di gallina sia di papera. Qui, per esempio, la papera appunto non vedo. Siano materialmente di san Bernardo o solo raccolte da un suo discepolo le parole da me riferite, siano non meno calzanti i luoghi che avrei potuto trarre dal Damiano o da Anselmo, qual differenza di principio ne viene tra me e il mio contradittore?

Sennonchè questi continua con un fare tra il disinvolto e il distratto: — « Ma forse fra tanti sarebbe stato utile di ricordare quelli del trattato sulla povertà evangelica del re Roberto d'Angiò, che io trassi da un codice della Biblioteca nazionale di Parigi, che esposi in una mia pubblicazione (*L'ingegno, il sapere e gl'intendimenti di Roberto d'Angiò, con nuovi docum.* Torino-Palermo, C. Clausen, 1891) e del quale stampai alcuni brani... Che il Re filosofo fosse inchinevole alle dottrine dei Minoriti è noto agli storici, nè io intendo riprodurre qui tutte le prove e i documenti che citai nel mio libro summentovato, certamente ignoto al prof. D'Ovidio » —. Confesso che a questo punto, come se un baleno m'avesse a un tratto stenebrata la mente, non mi son potuto tener dall'esclamare: ah, eccola la mia casa d'Alba che mi mena a morte! Or io non dubito che il leggere codesto libro avrebbe molto giovato alla mia istruzione e sarebbe stato per me una specie di dovere di studioso e di collega, ma a simili peccati d'omissione ognuno ha mille attenuanti da invocare; in ispecie quando il titolo del libro non dice subito da sè che vi si abbia a trovare cosa attinente a un altro soggetto di cui ci occupiamo. Mi perdoni dunque il collega egregio, e chiunque altro possa dolersi di altrettali mie offese involontarie. Intanto, i barbari periodetti del re da sermone non so se fosser noti a Dante. Nel caso affermativo, non so se si sarebbe compiaciuto di trovarsi concorde col capo dei guelfi, o se non avrebbe esclamato *Ahi fiera compagnia!* Ma so che il riscontro riesce interessante, che il Siragusa fece bene a notarlo, e che *certamente* lo avrei richiamato se l'avessi conosciuto.

Quanto al passo da me studiato del *De monarchia*, non so come il Siragusa possa affermare che la variante *nec miserere* non rechi alcuna cagione di perplessità. Che intende dire? Che alto alto il sentimento di Dante si capirebbe lo stesso? Sia pure; ma il filologo, che ha da pigliar la costruzione d'un passo e l'ha da interpungere e lo vuol tradurre nettamente, ha bisogno di parole del tutto appropriate, e che il periodo stia in gambe. Qui solo leggendo *nec miseret* si ha questa consolazione. Circa poi il *nec misere* del-

l'edizion ginevrina, non si può neanche in via provvisoria qualificarlo come una possibile variante. Non è tale se non in quanto ogni più manifesto sproposito è sempre una variante di ciò che sarebbe il vero o il giusto. Finalmente, mi rimprovera il Siragusa ch'io abbia omesso un altro luogo del medesimo trattato di Dante ov'è più chiaro ed esplicito il suo vero concetto, mentre quello su cui mi son fermato pare a lui il meno adatto a dimostrare il mio assunto. Il meno adatto vorrà dire che gli pare più adatto l'altro, ma ha una cert'aria di superlativo relativo che lo rende più con sono al tono di tutta la requisitoria. Or senza dubbio avrei potuto accennare anche l'altro luogo, che è poi quello ch'egli aveva già richiamato a proposito delle sentenze di re Roberto dianzi toccate. Ma è un passo facile e ovvio, che riassume argomenti allora in voga, e a me premeva illustrare quell'altro che d'illustrazione avea molto bisogno ed è più espressivo del sentimento dantesco circa le usurpazioni dei laici sui beni ecclesiastici. Il luogo prediletto dal mio contradittore (III, 10) fa parte di tutta un'argomentazione contro la legittimità della donazione di Costantino, e ricorda i versetti di Matteo e di Luca, che erano i principali testi delle dispute che allora si facevano sul poter o no la Chiesa possedere. Ne risulta chiaro il pensiero di Dante nella controversia, ma non ne risulta che l'animo suo fosse in questa materia così inacerbito da guardare con indulgenza, o fin con acre sodisfazione, l'usurpar che facevano alcuni laici i beni temporali male amministrati dalla Chiesa. Ed è quello che scatta fuori invece dal passo a cui mi fermai. Il quale, per digressione e in modo cupo, esprime tutta l'indignazione del veder così trasandata la buona e vera dottrina sulla proprietà ecclesiastica; e perciò appunto ha un'efficacia maggiore che non il brano ove la dottrina stessa è razionalmente riassunta. Il primo implica il secondo come un postulato certo, e ne trae una conseguenza estrema e rabbiosa; il secondo potrebbe averlo scritto anche uno che non si spingesse fino a scrivere il primo.

Facciamo un caso analogo. Un tale sperpera per sè il danaro datogli ad amministrare; altri lo assale strappandogliene una parte, di che quegli fa alti lamenti. Ci può esser un terzo che condanni l'appropriazione indebita del primo eppur disapprovi l'assalto datogli dal secondo; e ci può essere un quarto che invece gridi inviperito: gli sta bene a quel ladrone, Dio l'ha voluto, per l'uso che faceva di quel danaro tanto fa che gliel'abbian portato via! Chi diremmo noi più ardente nel giudizio? Di sicuro il quarto più del terzo. Ebbene il Dante che scrisse il brano preferito dal Siragusa potrebbe ancora supporsi nelle disposizioni del nostro terzo, mentre il Dante dell'altro brano mostra già tutta la

passione del quarto. Appunto perchè accenna il principio anzichè discuterlo, ed è più originale, più passionato e torbido, ha maggior significato! Imputarmi semplicemente un'omissione nemmeno era giusto, ma aveva apparenza di giustizia; imputarmi una preferenza sbadata, come se mi fossi fermato al prim'uscio, e proprio a quello che meno direttamente conduce ai penetrali del pensiero dantesco, è stata una solenne ingiustizia. Infine, non doveva il censore ometter di considerare tutto intero il titolo della mia Nota: « la proprietà ecclesiastica secondo Dante *e un luogo* del De monarchia »; la qual formula già insinuava non aver io voluto trattare in modo completo e minuto il bel soggetto, ma solo lumeggiarlo sufficientemente.

E neanche voglio trattare ora di proposito, come per codicillo, un altro lato del soggetto (1); cioè se Dante approvasse, come taluni inculcano, una certa specie di dominio temporale. Non conosco ancora il libro d'un mio insigne conterraneo, il padre gesuita Berardinelli, che sarà certo degno corollario dell'altro libro suo più noto; conosco bensì la dissertazione del Poletto (2), e mi compiaccio di poter dire che mi sembra un lavoro sodo e abbastanza scevro di eccessi polemici. Metterebbe conto che uno studioso laico, anche più scevro di preoccupazioni in senso contrario, dispostissimo a concedere tutto ciò che lo scrupolo della storia e della dialettica possa suggerir di concedere, pigliasse a esaminare minutamente le ragioni del Berardinelli e del Poletto e di quanti altri scrittori si ricolleghino non volgarmente (la riserva non è inutile) a codesti due egregii; dappoichè son ragioni capaci d'affascinare lì per lì anche degli studiosi avversi bensì al poter temporale, ma, per paura di lasciarsi dominare da preconcetti e per poco studio delle parole del poeta, troppo arrendevoli ad ogni tesi che paia rettificar le idee consuetudinarie sull'ira di lui contro quel potere. Del rimanente, giova che nessuna discussione sia strozzata; e ben curioso sarebbe che nella critica dantesca, ove ogni questioncella ermeneutica, ogn'ideuzza anche futile o balzana, dà luogo a dispute interminabili, su un punto invece così essenziale s'avesse a sorvolare, contentandosi di persuasioni intuitive e sintetiche, disprezzando le osservazioni analitiche degli avversarii. È anzi un bel segno dei tempi, dico in quanto son migliori dei passati, che

(1) Cfr. Tocco, *Quel che non c'è nella D. C.* ecc., Bologna 1899, p. 25; Del Lungo, *Dal secolo* ecc., p. 276-80; Villari, *Le invasioni barbariche in Italia*, Milano 1901, p. 407 sgg e passim.

(2) *Alcuni studi su D. A.*, Siena 1892, p. 151 sgg.

oggi si possan discutere pacatamente osservazioni siffatte, e a diatribe non replicare.

Ma facciamo ad intenderci. Signorsì, in un certo senso ha ragione chi dice suppergiù questo. Il potere temporale contro cui Dante tonava non è per l'appunto quello che il moderno liberalismo ha di mira. Dante l'aveva col principio teocratico: con la pretensione dei papi ad esercitare una sovranità politica sopra l'impero e su tutti i regni e principati, a dare e togliere le corone, a usurpare il dominio universale spettante, nelle cose terrene, all'imperatore. Ma che il papa possedesse qualche lembo di terra, esercitandovi quelle giurisdizioni che allora s'accompagnavano a tali possedimenti, Dante non curava, anzi ammetteva. Infatti lodò Carlomagno del soccorso dato ai papi contro i Longobardi, e fu proprio in quel caso che il territorio e la giurisdizione dei pontefici si ampliò e confermò.

Sicuro, e sarebbe un ingenuo o sguaiato anacronismo confondere con l'ultima fase del dominio temporale le anteriori per cui passò, a seconda dei tempi e del mutevole diritto pubblico (cfr. p. 396); o dimenticare che l'Italia d'allora non poteva far nascere il pensiero dell'unità nazionale, nè quindi poteva uno Stato pontificio, fra i tanti altri e svariatissimi Stati e staterelli, costituire un impaccio ad alcun'alta aspirazione patriottica. Nè è lecito dimenticare le mutevoli forme giuridiche del possedere; onde chi supponesse che l'uso di certe preminenze e diritti patrimoniali, sopra Comuni che nulla per ciò perdevano della loro autonomia, dovesse impensierire Dante per vederli in man dei papi, mostrerebbe tanta semplicità quanta, poniamo, chi leggendo nelle storie che un uomo illustre fu rimeritato da un sovrano con la concessione della gabella sul sale, immaginasse che i contemporanei s'avessero a scandalizzare della forma del donativo come ce ne scandalizzeremmo noi oggi.

Ma tutto questo che prova? Forse che Dante era acceso fautore di quel potere territoriale, purchè non vi si sovrapponessero le aspirazioni teocratiche? No davvero. Là dove combattendo la donazione di Costantino (Mon. III, 10) e negando ch'egli avesse il diritto di cedere al papa una parte dell'autorità imperiale e divider l'impero, nè che la Chiesa avesse il diritto di ricever simili doni contro agli espressi divieti evangelici, ei pur concede come un tutt'al più che «l'imperatore poteva destinare il patrimonio ed altre cose a pro della Chiesa, fermo stando sempre il superiore dominio imperiale, e il papa ricever ciò non come possessore, ma come dispensatore delle rendite a pro della Chiesa e dei poveri di Cristo, a modo degli Apostoli»; codesta è una concessione molto limitata per tutti i versi, nella quale la sovranità non entra se non

in quanto allora una specie particolare di sovranità poteva essere una conseguenza inevitabile di un possesso, fosse pure un possesso per modo di dire. È manifesto che l'autore avrebbe aperte subito le braccia a chi, antivedendo i tempi, gli avesse saputo suggerire un modo più semplice di sovvenir la Chiesa e i poveri, senza dare a questa nemmen l'ombra d'una sovranità terrena, per quanto parziale ed accessoria. Senza essere un fra Dolcino, Dante è così compreso dell'ideale evangelico, dell'obbligo della Chiesa di aborrire dal fasto e dai beni terreni, da potersi egli rassegnare sì a vederla fornita d'un patrimonio, ma non da compiacersene. Oltre il resto, l'ideale suo sarebbe stato che l'imperatore risedesse in Roma, e ciò solo dice già tante cose. Poichè, se pure il papa si fosse contentato d'esser, come tanti altri vescovi, il feudatario della sua diocesi, sarebbe stata cosa assai singolare che un feudatario vi fosse nella residenza stessa del monarca! Che se in un passo del poema è deplorata la violenza dei Longobardi contro la Chiesa e lodato Carlo d'avernela soccorsa, non bisogna dimenticare che violenze furon davvero quelle dei Longobardi, e che le ha deplorate ai dì nostri nel modo più insistente anche Alessandro Manzoni, de' cui sentimenti avversi al potere temporale nessuno dubita. D'altro lato quella lode a Carlomagno fa parte, come ognun sa, di tutta una scorsa encomiastica che Giustiniano fa sulla storia dell'impero dalle sue origini, e manifestamente il poeta si compiace di mettere in rilievo un fatto molto favorevole alla sua teorica ghibellina, cioè che la Chiesa soccorsa da Carlomagno voleva dire il papa *sotto le ali* dell'imperatore. Quel momento storico del papato gli riusciva perciò più accetto, e quanto sia precipitoso il dedurne che a Dante stessero molto a cuore le temporalità della Chiesa lo mostra il passo latino già due volte da noi studiato, il quale insomma viene a dirle: se ti levano ogni cosa, ben ti sta.

E ancora una volta poi intendiamoci bene. A che conseguenza, aperta o velata, si vuol arrivare? che il potere temporale qual s'era ridotto prima del 1870 non avrebbe avuta la riprovazione dell'Alighieri? Certo ei nol riprovò, per la semplice ragione che esso non ancora esisteva! Il dominio medievale dei papi fu qualcosa più e qualcosa meno di quello moderno, poichè dall'un canto in Roma e negli annessi paesi non s'aveva peranco un vero re assoluto con la tiara, e dall'altro duravano pretensioni teocratiche di un universale imperialismo sacerdotale che di poi vennero meno. Ma giusto perchè il potere temporale nel preciso senso moderno non era nato, la stessa ragione per cui i fautori di questo si compiacciono ch'ei non sia stato la diretta mira degli strali danteschi, è insieme la ragione per cui non devono d'altra parte arrogarsi di dire che la condiscendenza del poeta per quel possesso territoriale

che i papi avevano equivalga ad una presumibile approvazione del potere temporale moderno! Avvertita la differenza storica fra le due cose, non si può pigliarsene la parte piacevole e rifiutarne la spiacevole. Il vero è che dal modo come Dante si atteggiò verso tutto quel complesso che fu il potere civile de' papi nell'età sua, dice chiaramente ch'egli avrebbe con impeto non minore riprovato il possesso territoriale trasformato in vera e propria monarchia.

Vi son casi, e questo è uno, in cui le precise distinzioni storiche possono o debbono farsi per diligenza e per finezza, ma il farvi assegnamento rassomiglia troppo a casistica di curiali che si attacchino alla lettera della legge per manometterne lo spirito. Lo spirito dantesco è accorato rimpianto della sublime povertà degli Apostoli, angoscia ineffabile per la mondanità della Chiesa, rancore malinconico per quell'imperatore che ve l'aveva avviata con un'improvvida cessione, condanna acerba per tutti i sintomi di cupidigia e di terrestri ardori nei sacerdoti e nel loro capo, rampogna acerbissima per quella che era la causa ultima del male, aspirazione smaniosa all'accordo fra le due potestà, a pro della pace terrena dell'uman genere. Che importa che la mondanità abbia in qualche modo cambiato forma col mutar dei tempi? Vuol dire che a questa forma, se allora fosse esistita, si sarebbero invece rivolti i dardi del poeta cristiano. È vano e sofistico fermarsi alle mutevoli contingenze della storia, quando ne son così chiare le grandi vie e le ultime mete. Il modo come l'Italia s'è unificata non è così per l'appunto quello che il Machiavelli accennava, ma noi abbiamo giustamente sentito che lo spirito del grande statista, in ciò che ebbe di puro, era tutto con noi, allorchè avverammo il suo sogno, che come tutti i sogni era stato una prefigurazione soltanto imperfetta della realtà. Così quando siam riusciti a risospingere la Chiesa nei confini dello spirituale, abbiam sentito che l'anima di Dante era tutta con noi, era anzi l'anima dell'anima nostra. Eccole in Roma tutte e due le potestà, com'egli voleva, se non proprio nella particolar maniera ch'egli sognava. E non resta se non che s'adempia, almeno nei limiti umanamente possibili, un altro suo sogno: quello d'una potestà laica pensosa soprattutto di assicurare la pace degli uomini con la giustizia, e rispettosa verso la Chiesa come un figliuol primogenito al padre; di una Chiesa che lasci a Cesare quel ch'è di Cesare, e dica in ogni suo atto *regnum meum non est de hoc mundo!*

TRE DISCUSSIONI *

Celestino V — La data della composizione e divulgazione della Commedia—La laurea di Dante—La Visione d'Alberico

I.

Il Tocco ha pienamente ragione. Il gran rifiuto non può esser che quello di Celestino. Tutte le surrogazioni tentate sono ridicole; e la quasi concordia degli antichi (attestata da Benvenuto stesso nell'atto che se ne strania) vuol dir molto qui dove si tratta di una semplice allusione. Sarebbe stato ben infelice Dante se l'avesse fatta così che nemmeno i contemporanei l'avessero capita. Naturalmente è una *concordia discors,* chè in tal materia, si sa, vi sono sempre gli stravaganti o gli esitanti o i pusilli; e qui v'entrava pure la ripugnanza ad ammettere un così gran vituperio per un uomo mite, infelice, pio, anzi santo oramai. Ma concordia è, nel maggior senso che in questo caso fosse possibile; e tanto più significativa in quanto l'allusione tornava ostica, ed in quanto mostrarono d'accorgersene anche scrittori non dediti a chiosare il poema: quali Fazio degli Uberti che esplicitamente la ripetè approvandola, e il Petrarca che con coperto disdegno la riprovò.

Troppa importanza fu data al fatto che il poeta dica d'aver ravvisata da sè l'ombra del gran vigliacco. Così, o se n'argomentò una gita di Dante nel 1294 a Napoli (1), o si suppose

---

* Memoria inserita il 1897 negli Atti della R. Accademia di scienze morali e politiche di Napoli, vol. XXVIII. Vi diede occasione la Nota d'un altro socio, Felice Tocco, inserita nello stesso volume ed ora riprodotta con aggiunte a p. 81 sgg nel fascicolo che il medesimo autore ha dato alla *Biblioteca* Passerini-Papa (Bologna 1899).—Nel ristampare le mie pagine ho allargata la prima per riassumere il discorso del mio predecessore, ed ho aggiunto un capitolo, il III bis; con che però le Tre Discussioni son divenute quattro.

(1) Ne discute con giusta cautela lo ZINGARELLI nel volume vallardiano che si viene stampando (*Dante*), a p. 141-3.

ch'ei conoscesse il papa da un ritratto; o per contrario si disputò se allora fosser frequenti i ritratti e li facessero così somiglianti da render possibile un subito riconoscimento, e dalla improbabilità della gita e del ritratto si trasse un argomento contro la credenza che il vigliacco sia Celestino. Non nego il merito e l'utilità di simili escogitazioni o scrupoli, ma non so se alcuno abbia fatta un'osservazione semplicissima. Posto che al poeta piacesse di fingere d'aver ravvisato Celestino, che cosa gl'impediva di fingere e sottintendere d'averne in un modo qualunque conosciuto in terra le sembianze? Chi avrebbe potuto istituire un'inchiesta su questo punto? chi rinfacciargli, per così dire, l'alibi? Quale ostacolo la sua coscienza d'artista, chè unicamente questa era in giuoco, gli avrebbe frapposto alla deliberazione di fingere d'aver riconosciuto un tale, che per giunta ei non nomina nemmeno? Che nel poema vi sia molto sentimento storico in genere e molti veri particolari storici e biografici, non toglie che l'autore avesse piena libertà di finzione dovunque la storia non gli desse una formale smentita. È lo stesso caso del romanzo storico. Qui e altrove si fa un continuo confondere l'uso che lo storico o il biografo può far del poema, e la esegesi letteraria di esso. Ben può il biografo pigliar le mosse da questi due versi dell'Inferno per indagare se Dante fu a Napoli, se davvero vide Celestino, se sarebbe stato facile che ne vedesse almeno il ritratto; come ben può da simili indagini biografiche, riuscite che siano fruttuose, prender le mosse l'espositore per meglio rendersi conto della creazione poetica. Ma alla fin fine i due ufficii sono diversi; e se la convenienza letteraria porta a credere che l'allusione sia a Celestino, è un'ingenuità immaginarsi che ciò non si possa affermare prima d'aver trovato un fatto realistico che la coonesti. Il dialogo con Brunetto, con Forese, o anche con Vanni Fucci, suppone una conoscenza personale, e una tutt'altra specie di poeta dovrebb'esser Dante perchè si potesse pensare altrimenti; ma per un leggiero tocco su un grande personaggio contemporaneo è indiscreto stringergli i panni addosso, per voler a forza sapere se e come l'abbia conosciuto di vista. E poniamo che un ritratto vi fosse, doveva egli esser davvero un miracolo di somiglianza per render possibile un riconoscimento tutto fittizio? Eh via! È un'altra specie di materialismo storico questo che si vuol seguitar ad

applicare allo studio della poesia, come se non vi si fosse già abbastanza applicato nell'« etati grosse »!

Del rimanente, codeste mie considerazioni di massima forse qui non c'è nemmen il bisogno d'invocarle. «*Vidi e conobbi* l'ombra» succede a «Poscia ch'io v'ebbi alcun *riconosciuto*», e il divario fra le due espressioni par proprio indicare una differenza tra le due percezioni. Certo, l'*io ti conosco* rivolto all'Argenti equivale a *riconosco* (e cfr. IX, 43; XV, 23; XVII, 54; Purg. XI, 76; a tacer d'esempii meno calzanti). Ma quando nel Limbo si ha «Io *vidi* Elettra con molti compagni, Tra' quai *conobbi* Ettore ed Enea»; non può trattarsi di riconoscimento; e quivi il *conobbi,* come i tanti *vidi* di cui è contornato, è schiarito dal «*Mi fur mostrati* gli spiriti magni», sia che glieli mostrasse Virgilio od altro de' poeti con cui s'erano uniti. Adunque *vidi e conobbi* può significar *feci la conoscenza.* Non sarà da sottintendere che ciò avvenisse per cenno di Virgilio, poichè questi aveva detto seccamente di non voler *ragionare,* cioè parlare, di quei vigliacchi, il che sembra escludere fin la condiscendenza a un fugace proferimento d'un sol nome. Ma vi poteron essere contrassegni che il poeta sottintenda averlo aiutato a intuire che *colui* era Celestino. Nelle illustrazioni disegnate sui codici della Commedia, ed in altre vecchie rappresentazioni fantastiche, occorrono figure con la mitra in capo, comecchè nude; e Dante stesso mette ad Omero la spada in mano. Vero è che per Omero lo dice in modo esplicito, ma a buon conto si tratta d'immaginazioni confacentissime al gusto dei tempi e allora ovvie, nè è da fare un grande sforzo ad ammettere che qui, dov'ei voleva piuttosto sfuggire che insistere, lasciasse la cosa sottintesa. A lui premeva d'insistere invece su questo: che gli bastò intuire chi fosse colui per intendere incontanente, come se illuminato da un lampo, che razza di gente fosse quella e perchè Virgilio l'avesse in tanto disdegno.

Più seria difficoltà è quella che si trae dalla pronta santificazione che la Chiesa diè a Celestino e dallo stridente contrasto in cui il poeta si sarebbe posto con essa. Da tal inciampo ci liberano le considerazioni e le indagini del Tocco. Il Todeschini aveva tentato remuoverlo con avvertire come il Villani e il Boccaccio assegnino la santificazione al 1328, che Dante

era già morto (1). Ma il Tocco rileva che il cardinale Stefaneschi dà al 5 maggio 1313 la pia cerimonia, di cui fu testimone e parte, e che diffusamente raccontò nell'*Opus metricum* del '16; e come con codesta decisiva autorità concordino altri scrittori contemporanei, quali Giovanni da S. Vittore, Bernardo Gui e Tolomeo da Lucca (2). Sicchè non v'è dubbio che Celestino fu solennemente canonizzato in Avignone ott'anni prima che Dante morisse.

Sennonchè, innanzi tutto una canonizzazione non è un dogma o un pronunziato a cui il cattolico non possa negar fede senza cadere in peccato o in eresia: è un giudizio che il papa proferisce «dopo un processo lungamente dibattuto tra le parti contrarie, e nulla vieta che il giudice s'inganni». Guai se così non fosse, chè talvolta se non altro la beatificazione fu concessa a uomini di dubbia ortodossia, come Gioacchino e il Clareno. «Il cattolico dunque non è tenuto a credere per santi tutti quelli che la Chiesa conta nel suo catalogo» ed è padrone di rifiutarne qualcuno per ricerche storiche o per altri motivi (3). Con un santo recentissimo, poi, è naturale che si facciano meno complimenti. Oltre a ciò, il papa santificatore era Clemente, che Dante reputava simoniaco e che aveva glorificato Celestino per mera compiacenza a Filippo il Bello. Questi avrebbe voluta la diretta condanna di Bonifazio, e la dichiarazione che il suo papato fosse stato illegittimo. Clemente non lo potè compiacere

---

(1) Il Cosmo (*Mistiche nozze di f. Francesco con m. povertà*, p. 43) aggiunge altre due attestazioni: quelle di Donato Bossio e di Giovanni Tritemio. E notiamo che anche il Buti (I, 92-3) si conforta che Dante «compose questa comedia innanzi che fosse canonizzato» Celestino. Ma che cronologia avrà avuto in capo?

(2) Il Cosmo v'aggiunge il *Chronicon Iordani*, ed io ho la fortuna di poter oggi additar pure la duplice testimonianza del Pipino: in Muratori, *R. I. S.* IX col. 736, 750.

(3) Un amico mi dà da sant'Agostino: «multi venerantur in terris (*o* super altare) quorum corpora cremantur in igne»; ma me lo dà senza citazione ed io non posso verificare. — Piuttosto mi giova di poter riassumere ciò che leggo in S. J. Hurter, *Theologia generalis*, Innsbruck 1893 (ediz. 8ª), p. 290-91. Dice che nella beatificazione la Chiesa non è tenuta infallibile da tutti i teologi, benchè lo sia da parecchi autorevoli, e che per la stessa canonizzazione Benedetto XIV riferisce le opinioni pro e contro, dando a ciascuna la debita probabilità, e concludendo riservatamente che certo, se non eretico, è temerario chi nega un santo, perchè con ciò fa scandalo e favorisce l'eresia o odora d'eresia: quindi meriterebbe gravissime pene, come consentono anche quei che sostengono non essere la canonizzazione materia di fede. Orbene, se oggi non si va più oltre di così, già questo basterebbe ad indicare un'assai maggior libertà in tempi che la Chiesa era più larga nel discutere, quanto più feroce nel punire.

fino a tal segno, e per mezzo termine si limitò a santificare Pier da Morrone. Che se a Dante poteva far piacere ogni diretta o indiretta condanna di Bonifazio, non gli garbava però quel trescare di Clemente col re di Francia; e l'onore reso a Celestino fu di quelle concessioni o mezze concessioni a Filippo, tra le quali era, per esempio, la soppressione dei Templari, che eccitò lo sdegno del poeta.

Tuttavia, la data del 1328 posta dal Villani e dal Boccaccio, e dagli altri due, vuol pure una spiegazione; e potrebbe poi più o meno entrare nello spiegar il contegno di Dante. Rimettendosene a chi possa esplorare i Regesti vaticani, il Tocco intanto congettura che Clemente non notificasse la canonizzazione, il 1313, alle chiese italiane, e ciò invece facesse nel 1328 il successore Giovanni XXII. Lasciando stare che Clemente morì soli undici mesi e mezzo dopo la cerimonia, egli potè soprassedere ad inviar alle chiese nostre la bolla, per timore del partito che v'era qui favorevole a Bonifazio e che l'avrebbe appresa come un oltraggio a questo. Se non seppe resistere al re e lo compiacque in parte col santificar la vittima di Bonifazio, bensì chiamandolo Pietro confessore e non Celestino papa, per non invalidare gli atti del pontificato del suo crudo erede, non ardì però prender di fronte gli amici di questo. D'altro lato, se la santificazione di Celestino fosse stata notificata subito, non si capirebbe come gli Spirituali e i devoti di lui non s'abbandonassero, specialmente in Abruzzo, a feste e tripudii (1).

II.

Nella bella trama del suo discorso il Tocco ha benignamente accolta una considerazione da me suggeritagli, che cioè a tutte le altre ragioni, onde possa dimostrarsi che Dante non ebbe a temere alcuna censura ecclesiastica vituperando il sant'uomo, c'è da aggiungere com'egli in fin dei conti non lo nomina. Col restringersi a una semplice allusione lasciava il debito luogo, non dirò alla prudenza, ma a quella cotal ritrosia ch'egli medesimo doveva sentire ad infangar un nome per o-

(1) Vero è che si può domandare: si sa forse che ci si abbandonassero il 1328?

gni altro rispetto innocentissimo, e già proferito da tanti con venerazione e pietà. Non si tratta d'un sotterfugio, ma d'una di quelle sfumature tanto familiari all'arte dantesca, per cui l'espressione riusciva proporzionata a quel preciso sentimento, nè più nè meno, che risultava dall'estimazione dei pro e dei contra in quanto a cose e persone di dubbia natura.

E vorrei ora aggiungere una considerazione o un sospetto ulteriore: chi sa se a Dante la bella idea di vilipender i vigliacchi sin col tacerne affatto i nomi non gli venisse appunto dalla ripugnanza a spiattellare senz'altro il nome di Celestino? È vero che quel lasciarli innominati s'accorda egregiamente con tutta la sua concezione dell'Antinferno e con tutto il suo sistema penale; ma qui è un po' come della rima, che spesso a chi legge par suggerita dal naturale andamento del pensiero, mentre in effetto è non di rado essa che insinua al buon poeta il buon pensiero. Si osservi intanto che la velata figura di Celestino è ben la sola che campeggi nel quadro dell'Antinferno, sicchè si direbbe che il quadro stesso non sia stato ideato che per dar rilievo a quella figura. Se ragioni teologico-poetiche ed impulsi molteplici devono pur aver determinato Dante ad escogitare quella speciale sezione del mondo sotterraneo, ciò non toglie che il suo principal motivo psicologico non debba essere stato il bisogno di sfogare il gran risentimento verso quel buon uomo (l'unico Molisano, ahimè, che abbia un posto nella Divina Commedia!), il quale col non aver care le somme chiavi (1) aveva reso possibile l'avvento di un Bonifazio, e mandate subito in fumo le speranze nate dal veder sul seggio papale un monaco schivo d'ogni ambizione mondana e devoto alla povertà; il quale insomma pareva incarnare finalmente l'ideale sospirato da Dante e da tutti gli accesi vagheggiatori della pura spiritualità del potere chiesiastico. L'amarezza infinita del disinganno spiega l'eccesso dello sdegno e del rancore. Certo che questo terzo canto è il canto di Celestino, quasi come il quinto è il canto di Francesca, il decimo di Farinata, e via discorrendo. Sarebbe ingenuo quel critico che non fiutasse la gran parte che, nel concepimento di ciascuna zona dei tre regni, debba aver

(1) Inf. XXVII, 105.

avuto la considerazione di ciò che meglio quadrasse al personaggio che unico spiccherebbe in tutta la scena.

Del rimanente, codesti sono i misteri dell'ispirazione, che il poeta porta seco nella tomba, quando non ne abbia già prima di discendervi perduta egli stesso la memoria, o non ne sia stato sempre inconsapevole addirittura. Piuttosto gioverà fare una questione che il Tocco ha deliberatamente omessa: siam noi sicuri che il 1313, quando Celestino fu santificato, l'Inferno non fosse già scritto, e magari già più o meno conosciuto? Non sostenne il Troya che fin dal 1308 fosse pubblicato? Questo dubbio non iscema punto l'efficacia della dimostrazione del Tocco, la quale anzi acquista un valore a fortiori, se deve bastare a semplicemente spiegarci come il decreto avignonese non inducesse Dante a remuover Celestino dal triste luogo in cui già l'avesse posto. Un'argomentazione sufficiente a tutte le ipotesi, com'è quella del Tocco, è proprio ciò che ci vuole in una materia tanto dibattuta quanto è questa del tempo in cui ciascuna delle tre cantiche sia stata composta o pubblicata.

Non intendo d'ingolfarmi troppo nella controversia (1). Mi basta di condensare il meglio che se ne sia detto, inserendovi quel che mi par da aggiungere. Fu paradossale la tesi del Foscolo in quel suo troppo famoso *Discorso sul testo*, che Dante non osasse pubblicare un poema così maledico: quasi egli avesse meno coraggio di Sordello e d'altri trovatori; quasi il rifugio di Ravenna non lo mettesse abbastanza al coperto (2); e quasi infine che nello stupendo dialogo con Cacciaguida, che compie il canto XVII, non mostrasse d'aver egli ben ponderati tutti i pericoli che il poema gli avrebbe tirati addosso, eppure essersi fermamente risoluto a sfidarli! Il Foscolo volle credere che invece si fosse risoluto a differire la pubblicazione fino a quando potesse, dopo una riforma del cattolicismo, rientrar in Firenze

(1) Si vedano specialmente: Carducci, *Della varia fortuna* ecc., *in Opere*, VIII, 141 sgg; Del Lungo, *Dino Compagni*, I, 692 sgg; Bartoli, *Storia* ecc., V, 199 sgg, e VI, II, 245 sgg (dove in verità non mancano intemperanze e distrazioni); Gaspary, *Storia* ecc., I, p. 258 e 463; Witte, *Dante forschungen*, I, 134-40; Macrì Leone, *La bucolica latina nel secolo XIV*, Torino 1889, p. 103 sgg; Melodia, *Dante e Francesco da Barberino*, Venezia 1896; Morpurgo, nel *Bullettino* I, 136 sgg. Cfr. l'ottimo articolo del Colagrosso, *La predizione di B. Latini*, nella *N. Antologia* del 1° novembre 1896.

(2) Secondo appare dalla corrispondenza con Giovanni del Virgilio, donde insieme risulta che a Bologna invece non si sarebbe sentito altrettanto sicuro.

debellatore dei suoi nemici; e così si lasciasse sorprendere dalla morte. La quale stortura trasse l'autor delle *Grazie* a dare al dolce esordio del XXV del Paradiso un'interpretazione peggio che sgraziata, e a mostrar una volta di più che la qualità di buon poeta può non esser sufficiente a far intender meglio degli altri un luogo poetico. Ma in quel paradosso c'è un'ombra di verità: Dante fu colto dalla morte innanzi che facesse una vera e piena pubblicazione di tutta la Commedia, e la stessa storiella circa la scoperta degli ultimi tredici canti del Paradiso, se anche più o men leggendaria nei particolari onde il Boccaccio la riferì, attesta la tradizione che almeno la terza cantica non uscisse che postuma. D'altronde, ciò potrebbe non voler dire che qualche cosa della Commedia non fosse trapelato prima agli amici, agli ammiratori e ai mecenati del poeta. Oltre il resto, non bisogna dimenticare che le pubblicazioni come si facevano allora non mettevan tra l'edito e l'inedito quell'abisso che vi pone la stampa. Fra il mandar trascritto a un amico un libro o parte d'un libro, o il mandar fuori ad un tempo molte trascrizioni, il divario non era essenziale, ma si potrebbe paragonare a quello che per un melodramma è oggi tra le prove, la prova generale, la prima rappresentazione, le repliche successive: divario di grado e di limiti, non d'altro. Si ricordi che il Boccaccio, per obbligare il Petrarca a degnarsi di leggere la Commedia, glien ebbe a mandar lui una copia. Si ricordi che allora non esisteva la proprietà letteraria, o aveva tutt'altre forme; e si pensi che il povero esule avrebbe potuto forse sentire il bisogno di dare di quando in quando un'offa ai suoi protettori e di mostrarsi non isterilito. Si consideri che perfin nel Rinascimento, quando la stampa non aveva ancor soppiantato del tutto l'uso del manoscritto, troviamo che certe opere eran abbastanza note prima che si stampassero.

Ora, che un assaggio, o meglio che un assaggio, se non altro delle due prime cantiche, Dante l'avesse concesso, alcune prove ci restano. Cino da Pistoia nella canzone in cui ne pianse la morte ricamava su un verso del canto di Brunetto Latini (*... lungi fia dal becco l'erba*). Bensì nel sonetto *In fra gli altri difetti del libello*, ove in tono semiserio appone al morto amico due omissioni, di non aver posto in Cielo Selvaggia nè in Purgatorio Onesto di Boncima, darebbe un tal quale indizio che

soltanto l'Inferno avesse fin allora conosciuto. Ma dalla preziosa corrispondenza di Dante con Giovanni del Virgilio risulta che costui sapeva e dei sei poeti del Limbo, e della parte assegnata a Stazio e al fiume Lete nella seconda cantica, e della intonazione mordace del poema, e della recitazione giullaresca che già se ne faceva, e che Dante stesso accennava alle due prime cantiche come a cosa già terminata e palese (1).

---

(1) Significantissimo è il luogo della prima egloga, ove Dante dice:

quum mundi circumflua corpora cantu
Astricolaeque meo, velut infera regna, patebunt,
Devincire caput hedera lauroque juvabit.

I *mundi circumflua corpora* son certo i Cieli, e gl'*infera regna* includono certo anche il Purgatorio, che sporge dalla terra e quindi esso pure è, non meno fisicamente che moralmente, sottoposto al Cielo. Se l'espressione è o pare un tantino impropria, giacchè richiama troppo l'idea classica di regni meramente *sotterranei*, la stessa tradizione classica però la rendeva quasi inevitabile, e il volgerla a un senso un po' più largo si poteva coonestare con due ragioni: nel sotterraneo Inferno pagano c'era anche una specie di Purgatorio, oppoi *inferus* non significa che *inferiore*, e sol per un abituale sottinteso s'era circoscritto al senso di *inferus terrae* o sotterraneo, quando si parlasse di Dei o di dimora delle ombre. Era dunque da buon cristiano e non era di cattivo latino che nella locuzione *infera regna* l'Inferno rimorchiasse il Purgatorio, tanto più che l'antitesi con la circonlocuzione indicante il Paradiso finiva di dileguare ogni dubbio. E lascio d'aggiungere che fra i teologi e fra' visionisti prevaleva l'idea d'un Purgatorio sotterraneo. Piuttosto occorre qualche riserva circa il *patebunt*, che, se pur indica in ultimo la *pubblicazione* delle cantiche, non lo fa però in modo così diretto come par sulle prime. Il poeta dice soltanto: « Mi piacerà incoronarmi d'alloro quando nei miei versi saranno disvelati anche i girevoli corpi del mondo ed i beati, come già son gl'inferi regni », cioè quando avrò *finito* anche il Paradiso. Non è proprio come se dicesse *quum patebit Paradisus* o *cantica Paradisi*. Tuttavia bisogna riconoscere che il poeta, anche non volendo dir che codesto, non l'avrebbe mai potuto dire con un'espressione così tecnica e secca qual è *patebit Paradisus*, non confacente al suo stile poetico, tanto meno in un'egloga, dove tutto doveva essere ed è tradotto in forme pastorali (*cantu meo* ecc.). Sicchè quel *patebunt* dice senza dubbio che circa il 1318-19 le due prime cantiche eran finite e insinua che fossero già più o men conosciute; ma il poeta non era contento se non avesse aggiunta la terza, e sol dal compimento dell'opera s'aspettava la gloria. — Finalmente, nell'esordio del suo primo carme, Giovanni gli diceva: « Almo poeta che *molci* il mondo con *nuovi* canti, e t'adoperi a togliere dal ramo della vita la sua parte mortifera, spiegando i confini della triplice sorte prescritti secondo i meriti alle anime, cioè l'Orco ai rei, il Lete a quei che aspirano al Cielo, i regni celesti ai beati; vorrai tu sempre gettare al volgo cose sì gravi, e noi fatti pallidi dagli studii niente avremo dalla tua poesia ?.. La gente illetterata non riesce a rappresentarsi il tartareo precipizio e i segreti del Cielo, che appena un Platone potè tentare; eppure tali cose, non mai chiare all'intelletto umano (*nunquam digesta*), gracida nei trivii un chiomato buffone, che farebbe scappar dal mondo Orazio. Tu risponderai, che non a costoro rivolgi il tuo canto, ma agli uomini acuiti dallo studio. Ma lo fai in versi volgari, rispondo io; mentre i chierici sprezzano gl'idiomi volgari... nè in linguaggio da piazza scrisse nessuno di quelli nella cui schiera sei sesto, nè colui col quale t'avvii al Cielo [Stazio]. Sicchè, lasciatelo dire tu che sei tanto franco

Anche Francesco da Barberino non solo cita la Commedia nel Commentario ai *Documenti d'Amore*, in un passo che potrebbe anch'essere scritto dopo la morte di Dante, ma nel *Reggimento e costumi di donna*, che tutti s'accordano a creder composto prima del 1321, trae qua e là evidente ispirazione, oltrechè dalla Vita Nuova (a cui somiglia pure per l'alternanza tra i versi e la prosa), dai primi canti dell'Inferno (1) e dagli ultimi del Purgatorio (2).

Abbiamo infine i due sonetti del veneziano Giovanni Quirini. Con uno manda in prestito a un amico *il libro di Dante*, supplicandolo di ben custodirglielo; però a rigore non se ne rileva se Dante fosse già morto. Nell'altro chiede a un signore, certamente Cangrande (3), che si decida a metter fuori la terza cantica. Eccone le terzine, che son tre:

Io sono un vostro fedel servidore
bramoso di veder la gloria santa
del Paradiso ch'el poeta canta;
onde vi prego che di cotal pianta
mostrar vi piaza i be' fioretti fore,
chè e' dàn fructo degno al suo fatore.
Lo qual intese, et so ch'intende ancore,
che di voi prima per lo mondo spanta
agli altri *fosse* questa ovra cotanta.

A prim'aspetto, par proprio indicare che Dante fosse ancor vivo (4); pure, perchè non si rivolge a Dante direttamente?

---

nel censurare, non prodigar più margherite ai porci, nè aggravare le Muse d'una veste indegna di loro, e tratta soggetti di storia contemporanea...». Or tutto questo indica che una parte della Commedia era già tanto divulgata che perfino i giullari se n'erano impadroniti, e prelude a ciò che poi il Petrarca con men benigna intenzione scriverà al Boccaccio, compiangendo Dante letto « tra gl'idioti nelle taverne e nelle piazze, sbattuto dai ventosi applausi del volgo, delizia di lavandai, di tavernieri e di caporalacci ». S'aggiunga solo che a Bologna, già tanto cara a Dante, tanto vicina a Ravenna, poteva essere più facilmente noto ciò ch'egli venisse via via terminando.

(1) Cfr. MELODIA, l. c.

(2) Cfr. TALLARIGO e IMBRIANI, *Nuova crestomazia italiana*, I, 170-71.

(3) Potrebb'essere infine, diciamolo per un eccesso di scrupolo, anche Guido da Polenta, ma per Cane sta la testimonianza del Boccaccio e la maggior probabilità che un veneziano si rivolgesse al signor di Verona. [Senza dire che a lui solo possono attagliarsi, non ad un personaggio tanto minore qual era Guido, le altissime lodi del Quirini; sulla qual cosa ha giustamente insistito il dr. R. d'Alfonso, a p. 31 sgg dell'opuscolo che citeremo nel successivo articolo].

(4) Così l'intese difatto il Morpurgo (l. c.), che ha il gran merito d'aver additata l'importantissima testimonianza, e d'essere stato assai guardingo nell'argomentarvi su.

Quel *so ch'intende ancore*, accenna piuttosto a presunzione amichevole del Quirini d'esser sicuro interprete di Dante già morto. Direbbe: « intese quando era vivo, e il cuore mi dice che tale permane anche lassù la sua intenzione, che siate voi pubblicatore della terza cantica ». Altrimenti quell'insistenza sui due tempi, *intese* e *intende*, sarebbe soverchia; come poi forse più giù direbbe *agli altri sia*, non *fosse*. Invece non è punto strano che il Quirini s'atteggiasse a depositario e a portavoce del proponimento immutabile di Dante. In ogni tempo l'amicizia sincera, e un tantino di vanità che vi si può accompagnare, sogliono dettar espressioni simili. E qui si aggiunge il misticismo dei tempi, bene appropriato all'uomo che si piangeva, fattosi fin dalla giovinezza continuo rivelatore dei voleri celesti, ed all'opera di cui si sollecitava il divulgamento, la quale era appunto il *non plus ultra* di una tal rivelazione. Parlando a nome di Dante morto, il povero Quirini non veniva a fare se non un'applicazione assai modesta del grande esempio. S'avverta ancora ch'egli aveva bisogno di spronare lo Scaligero, a. che tornava acconcia quell'adulazioncella garbata e tenera: « Dante s'affida a voi anche adesso che è fuor d'ogni sospetto di fini terreni! ». Eppoi, dove il Veneziano dice che i *be' fioretti* del Paradiso *dan fructo degno al suo fatore*, che cosa significherebbe ciò se Dante fosse vivo? Per contrario, dà luogo a un pensiero assai gentile se Dante è già morto. Dice: « or l'autore coglie degnamente in Cielo il frutto dei bei fiori paradisiaci piantati in terra ». Sempre, nel cuor dei superstiti, non è che un volo al Cielo la morte di persona amata o ammirata; e Dante stesso già nella Vita Nuova, non per Beatrice soltanto ma per un'amica e pel padre di lei, aveva mostrato tale certezza. Naturalissimo era che altri la mostrasse per lui, morto sulle pagine d'un Paradiso. Era quasi uno stretto obbligo di cortesia, come pure un troppo facile motivo letterario: la frase si faceva da sè (1). Si vede insomma che quando il Quirini scriveva, nel recente lutto della morte del poeta, la quale egli pianse in altro sonetto, e tra l'ango-

(1) [I due valentuomini che han pubblicamente mostrato d'ostinarsi nell'interpretazione del Morpurgo, a cui questi medesimo so che rinunziò subito dopo le mie ragioni, ci avrebbero a spiegare che diamine sia il frutto dei fioretti paradisiaci che Dante starebbe raccogliendo su questa terra!]

sciosa preoccupazione comune che della grande opera potesse mancare all'Italia il compimento, l'Inferno e il Purgatorio dovevano esser abbastanza noti, anzi la integrale pubblicazione esserne o già avvenuta o assicurata, tanto che l'ansia d'un ammiratore poteva riferirsi alla sorte del solo Paradiso. Ciò si combina egregiamente con quel che abbiam visto resultare dal carteggio tra Dante e il grammatico bolognese.

Assurdo fu dunque supporre che Dante covasse fino alla morte il suo triplice lavoro con così geloso mistero da non farne veder nulla, e con l'intento, venutogli meno, di tirar giù a un tratto la cortina. Una parte dell'opera era nota, e solo può ricercarsi se lo fosse da parecchi o da pochissimi anni, e se per poche o per molte trascrizioni. È verosimile che fosser poche e recenti; chè altrimenti come mai non troveremmo, durante la vita del poeta, imitazioni più frequenti, invettive, sonetti acerbi o amichevoli, menzioni sgarbate come furon poi quelle di Cecco d'Ascoli, querele scherzevoli come quella di Cino, e via via? È vero che la morte stessa dovè favorire la diffusione, aguzzando la curiosità, rintuzzando molti odii, suscitando qualche rimorso, spronando col pungolo del dolore lo zelo d'amici tiepidi o timidi, dando quasi realtà di voce d'oltretomba a quella voce che aveva preteso svelare i misteri d'oltretomba. È vero che la morte aveva dato ai possibili chiosatori e trascrittori, e ai figli stessi del poeta, ben altra libertà d'azione; e che il compimento del libro rendeva naturali certe cure definitive che un libro incompleto non attira. Ma tutto non si spiega con simili ragioni. Orbene, se fin all'ultimo ebbe tra mano il Paradiso, che dovè poi parere quasi esule esso stesso dalla tomba del grand'esule, onde a noi suscita pensieri malinconici come l'alloro che giunse a fregiare appena il cadavere di Torquato, e se solo pochissimi anni innanzi aveva data la via alle due prime cantiche, vuol dire che fin verso il 1318 ei le potè ritoccare a sua posta.

III.

A questo proposito c'è un altro paradosso d'un altro dantista, anch'esso troppo lodato, benchè abbia alcune vere benemerenze. Dico il Todeschini, che, additando certe sconnessioni nel poema, pretese arguirne che l'autore non ci potè lasciare se

non il primo getto dell'opera. Ora, talune di quelle sconnessioni sono affatto immaginarie, chi vi rifletta più seriamente e con più fina intelligenza dell'arte; altre son piccoli problemi alquanto duri per ora ma che potrebbero risolversi; altre, non so, si può ammettere che da una lima ulteriore sarebbero state appianate. Ma qui non abbiamo i moncherini o le lacune dell'Eneide, non le distrazioni e le sgangherataggini delle Metamorfosi, o d'altre opere a cui sappiam di certo che mancò l'ultima mano; e nemmen le smemoraggini che si notano nel limatissimo Furioso. Evidentemente il lavoro era, per fortuna, al suo termine.

Sennonchè, la lima essendo durata fino all'ultimo o quasi, non si può avere gran fiducia nelle spie cronologiche che da certi tocchi qua e là ci vengono, ancorchè fossero più numerose che non sono. Il nostro dotto e simpatico Troya, bisogna pur confessarlo, ebbe il torto di gettare sul mercato dantesco un bel gruzzolo di supposizioni eccessive e fallaci; seducendo altri valentuomini, come per esempio il Balbo. E poi c'è stato di mezzo Frate Ilario, e quell'altra men grossolana ma per me non meno certa impostura che è l'Epistola a Cangrande, per non dire d'alcuni ragguagli favolosi lasciati dal Boccaccio e da altri, da' quali ragguagli vennero agl'impostori e agli eruditi molte suggestioni infelici. I sicuri accenni cronologici davvero importanti per la questione della data delle due prime cantiche, si riducono forse a quello del XIX dell'Inferno, ove i versi 79-87 non possono essere scritti che quando Clemente V era già morto, cioè dopo il 20 aprile 1314; ed a quello del VII del Purgatorio, ove il verso 96 allude alla morte d'Arrigo VII, che fu il 24 agosto 1313 (1). Che il biasimo poi alla lorda vita di Filippo il Bello nello stesso VII del Purgatorio (109-111) implichi che Filippo fosse ancor vivo, ossia che Dante non abbia potuto scriverlo se

---

(1) L'allusione alla morte di Arrigo è precisa sol nel Paradiso (XXX, 137-8), chè il passo del Purgatorio

> Ridolfo imperador fu che potea
> Sanar le piaghe ch'hanno Italia morta,
> *Sì che tardi per altri si ricrea...*

a rigor di termini non indicherebbe se non le difficoltà quasi insormontabili che Arrigo incontrava. Ma non è punto verosimile che lo scrivesse quando la speranza non era definitivamente svanita.

non prima del novembre 1314, è uno strano equivoco di chi non tenne presente che il biasimo è messo in bocca a Sordello nel 1300. Nè un gran che si può trarre dall'accenno a Bonturo Dati (Inf. XXI, 41). Le sue spavalderie del settembre 1314 lo avranno reso bensì più celebre, e possono o debbono avere aguzzata la voglia di Dante di segnalarlo per barattiere; ma quelle spavalderie non sono baratteria, e barattiere e uomo famigerato dev'essere stato prima di quell'anno, poichè Dante riferisce la sua notorietà al 1300. Insomma possiamo soltanto asseverare che la redazione definitiva, non che del VII del Purgatorio, ma del XIX dell'Inferno, e quindi delle due intere cantiche, non è anteriore a quegli anni (1).

Con che però sono ben lontano dal plaudire alla singolare affermazione di alcuni dotti, che Dante si mise al poema dopo la morte di Arrigo VII, ossia lo sbrigò negli otto anni di vita

---

(1) [Un'altra data scatta sù dall'apostrofe alla *serva Italia* nel c. VI, là dove accenna alla morte violenta di Alberto d'Austria, che fu nel 1º maggio 1308. L'appello profetico, sotto forma d'imprecazione, all'uccisione d'Alberto, qualificata anticipatamente come un *giusto giudicio* di Dio, e l'allusione al successore, mostrano composto o limato il canto dopo il maggio 1308 per lo meno. Qui pel nostro argomento non importa nulla il piccolo problema che pur mi sembra utile porre, circa, dirò così, l'impostatura cronologica della celebre apostrofe. Questa non è data come una filza di cose dette o almen ruminate dall'Alighieri nell'Antipurgatorio stesso, quantunque sia lo svolgimento di pensieri certo già suscitatigli lassù dall'abbraccio dei due Mantovani. No, perchè c'è l'antitesi tra «Quell'anima gentil *fu* così presta...» e le parole «Ed *ora* in te non *stanno* senza guerra...». D'altronde, l'apostrofe non convien poi al tempo in cui il Purgatorio fu pubblicato, giacchè vi si considera Alberto come tuttora vivente, e la sua morte non è accennata profeticamente da un'anima, come tante altre morti sono, ma per imprecazione del poeta stesso, non in quanto visitatore del mondo di là, ma in quanto narra posteriormente il suo viaggio. Nemmanco si può dire che qui si abbia almeno il fatto materiale che il poeta scrivesse il canto mentre Alberto era ancor vivo, perchè è manifesto che allude alla tragica sua fine, e con l'augurio che il successore *temenza n'aggia* o fa un'esortazione ad Arrigo VII, o dà un encomio alla sua impresa già incoata, o prepara il rimpianto dell'impresa già fallita, il quale eromperà nel canto appresso per bocca di Sordello. Adunque, nè proiezione poetica sopra la data posticcia della visione, nè cronologia reale relativa o al momento della pubblicazione dell'opera o al momento della composizione delle singole terzine; ma a Dante è piaciuto situarsi in un momento fittizio tra il 1300 e il 1308, e poter dar forma d'imprecativo pronostico alla menzione dell'avvenimento. Perchè ciò? Per non parere di lodare *post factum* un assassinio? Per potersene più impunemente compiacere presentandolo come un invocato castigo celeste? Non gli tornò comodo qui il solito modo profetico delle ombre? O tutto il nostro discorso è vano e tutto si ridurrà all'aver egli usato «*fu* così presta» per dire *è stata*, e intende che l'apostrofe se la facesse tra sè nell'Antipurgatorio? E perchè allora non pone un *dissi tra me*, un *pensai*, egli così accurato nel distinguere le cose narrate dalle osservazioni venutegli mentre scrive? perchè contrappone *ed ora stanno* a *fu quivi*?! O invece quell'*abbandoni*, quei *caggia*, *sia*, *n'aggia*, son tanti presenti storici e retrospettivi?]

che gli rimasero! Lasciamo stare che così si ridurrebbero a sei o sette quei *più anni* che lo avean già fatto macro su un lavoro a cui e cielo e terra avean posto mano, e lasciamo più altre considerazioni che sarebbero da fare; ma è di per sè incredibile che d'un poema già concepito nella prima gioventù, e che era insieme il voto del suo cuore e la speranza della sua vita, ei differisse l'incominciamento al quarantottesimo anno. Chi, per difendere codesto relegamento del poema al declinar della vita di Dante, dice doversi ben sottintendere però che già egli si fosse fatta una selva di appunti e di terzine bell'e scritte, fa rientrar per la finestra quel che ha cacciato dalla porta, e viene a fare i conti addosso al poeta in un modo che non approda a nulla; tanto più che del metodo che Dante tenesse nel lavorare noi sappiamo meno che niente, e il congetturar ch'egli procedessé come soleva l'Alfieri, per esempio, o il Lessing, è un'ipotesi non men arbitraria che oziosa.

In conclusione, il Paradiso uscì postumo; delle cantiche già composte il poeta non fu avaro; compite nella 'lor forma presente non poterono essere se non dopo il 1314; sembra certo che negli ultimissimi anni ne lasciasse trarre o ne mandasse copia o ne facesse una specie di pubblicazione. Verso il 1318 Inferno e Purgatorio avevano cominciato a prendere il volo, e dal primo rumore che menavano dovè essere indotto il grammatico bolognese ai suoi slanci d'ammirazione e di esortazione.

Or quando fu scritto il primo abbozzo del III dell'Inferno? Forse nei primi anni dell'esilio, o perfino, a rigore non vi sarebbe nulla in contrario, prima dell'esilio; ad ogni modo, è ben da supporre, parecchio tempo innanzi il 1313. Ma nulla possiamo arzigogolare su quell'abbozzo. Quindi è vano chiedersi se ci avesse già allogato il papa pusillo, e sopraggiunta la canonizzazione si limitasse a non curarla; se ve l'avesse addirittura nominato, e poi per un mezzo riguardo ad essa pensasse di sopprimere il nome; se, non avendo nemmeno alluso a Celestino, si risolvesse poi a farlo per dispetto della canonizzazione, e rimbeccasse col *per viltate* l'*umiltà* con cui Clemente spiegava l'abdicazione; se invece ignorasse l'atto di Clemente, sicchè non avesse a fare i conti che col giudizio proprio e col contrario sentimento altrui. Sono dubbii qual più qual meno ragionevoli, com-

preso l'ultimo; quantunque per verità l'ignoranza del Villani, più giovane e men profondo, e del Boccaccio, che in quel 1313 vagì nella culla, sia men facile ammètterla in Dante, che teneva d'occhio con sì vivo ardore gli atti della Chiesa. Ma il Tocco ci fa trovar tutte le vie aperte, senza che nessuna di esse ci conduca ad una contradizione sorprendente fra il sincero cattolicismo di Dante e la sua sdegnosa poesia.

[III. bis]

Nella mia argomentazione, circa la data del divulgamento del poema, ho messa oggi un'asseveranza maggiore che non facessi quando la stampai la prima volta. Non m'ero mai per lo innanzi accostato di proposito allo spinoso soggetto, onde lì per lì m'avvenne di rimaner talvolta perplesso, o di conceder troppo a transitorie supposizioni non degne di vera fede nè di soverchio riguardo. Con pochi tagli o ritocchi son riuscito a rendere il mio discorso più spedito, più diritto e più affermativo. La maggior sicurezza odierna la devo in gran parte alla cortese insistenza del Rocca, che in un'ottima recensione (*Bullettino* IV, 121 sgg), consentendo meco quasi in tutto, non ammise certi dubbii, e su talune mie tesi efficacemente rincarò. Sorvolo sulle buone considerazioni sue intorno al poemetto del Barberino, composto a più riprese e non si sa bene quando pubblicato, così da non poter servire di vera pietra di paragone. Sorvolo pure sulle recise obiezioni, che son quelle medesime ch'io mi proponevo di fare s'egli non m'avesse precorso, ai mal fondati sospetti cronologici del signor Tommasini-Mattiucci, benemerito editore delle rime del trecentista Nerio Moscoli di Città di Castello. E vengo al punto essenziale.

Il Rocca è restio ad ammettere che delle due prime cantiche il poeta desse dei saggi anche avanti d'averle compite, e che nella prima loro divulgazione ei ci avesse una parte troppo passiva. Un principio di pubblicità, frammentaria e quasi furtiva, nata da piccole concessioni ad amici e protettori, non gli par verosimile; e preferisce credere a una vera e propria pubblicazione, pensata e voluta dall'autore non appena gli parve giunto il momento buono, «e che prima di essa probabilmente

non si ebbero saggi del poema». Il che «sarebbe più conforme ai nobili propositi espressi dal poeta nel dialogo con Cacciaguida, e meglio risponderebbe all'indole e all'importanza dell'opera». Per cosa tanto intimamente legata coi tempi, colla vita dell'autore, colle sue speranze, della quale egli dovea presentir il rumore che avrebbe destato tostochè gli fosse uscita dalle mani, una bonaria condiscendenza che la facesse conoscere a spizzico e in anticipazione non è credibile. Mentre andava ritoccando l'opera via via che gli avvenimenti glielo suggerivano, come mai si sarebbe lasciato sguisciar di mano qualche singola parte di essa? Appunto perchè tra l'edito e l'inedito non c'era allora tutta la differenza che c'è oggi, Dante dovè essere geloso nel serbar l'inedito finchè non fosse matura l'edizione! Quando, svanite le speranze riposte in Arrigo, crollata la potenza effimera d'Uguccione, al cui incremento aveva non senza trepidanza tenuto dietro, egli lascia definitivamente la Toscana per Verona e la Romagna, ritirandosi dal campo di combattimento, disperando degl'imperatori e degli avventurieri come già avea disperato de' compagni fuorusciti, e solo confidando oramai nelle prove del proprio ingegno, allora soltanto è tempo di congedar la Commedia, almeno la parte già compita, e di compiere la non finita. Momento opportuno «anche perchè uno dei più potenti signori d'Italia gli accorda la sua alta protezione, ed un altro, meno potente ma gentile e affettuoso, gli apre l'ospitale sua corte, dove l'esule troverà pace e tranquillità». Altro è non concedere al Foscolo che Dante titubasse fino all'ultimo, prudentemente aspettando non so qual cataclisma religioso e politico, e altro sarebbe supporre che proprio non misurasse gli effetti della grande opera e non calcolasse l'opportunità del darla fuori. Neppure a un canto solo può aver dato spensieratamente la via, e di saggi ancor più spiccioli «probabilmente non ne diede». Eppoi, negli anni più agitati dovè astenersi dalla pubblicazione anche per non precludersi la via a nuove vendette. Il poema era la sua miglior arma, ed egli le avrebbe tolta la punta se avesse fatta presto la serrata del gran consiglio.

Grazie ai buoni conforti del Rocca, io ora giungo perfino un passo più in là. Ei mi concedeva argutamente, benchè con un po' di stento, che potesse l'autore aver letto ai suoi intimi

qualche brano del libro, e così una tal quale notizia esserne magari giunta anche al pubblico. Ma io rinunzio alla concessione, e invece mi domando, anzi mi son già domandato (p. 118): abbiamo noi il diritto di affermare che Dante avesse confidato a più d'uno, o pur ad un solo, ch'egli andava scrivendo un poema sull'oltretomba? Nessuno de' contemporanei ci dà il menomo indizio d'aspettarlo, e i suoi accenni nelle opere minori sono così misteriosi, che molto bravi sarebbero stati coloro se ne avesser argomentato nulla di preciso! Ce lo vediamo noi oggi, chè ci vuol poco; e a fatti compiuti ce l'avran potuto vedere anche i contemporanei. Ma prima no. Ond'io concludo che una sola cosa noi vediamo chiara, cioè che verso il 1318, poco sù poco giù, l'autore aveva liberate le due prime cantiche. L'una dopo l'altra, si potrebbe chiedere, o tutte e due insieme? O insieme, credo, o a così breve distanza da tornar lo stesso. E ciò, sì perchè v'era un più stretto legame fra i due regni della pena, e sì perchè alla pubblicazione dovè meglio risolversi quando potè farla di due buoni terzi dell'opera e l'altro terzo era imbastito. Poichè imbastito o meglio ancora doveva trovarsi; e m'è sembrata sempre un'espressione vuota di senso questa, che «scrisse il Paradiso nel 1319». Chi sa da quanto tempo l'andava scrivendo, e quanto lo sarà venuto accarezzando fino all'ultim'anno, sì da non arrivare a pubblicarselo lui!

Non voglio tralasciar di fare un'osservazione, a cui del resto non do gran peso. I due figliuoli del poeta, nel chiosar l'opera paterna, non si mostran guari diversi dagli altri antichi, nè si atteggiano come se l'aver per *sorella* la Commedia importasse una lor prerogativa nell'intenderla e svelarne i misteri. Ciò si può spiegare con quelle ragioni d'indole generale, per cui bene spesso i parenti e tutti gl'intimi d'un autore non sono più degli altri a parte del pensiero o dei pensieri di lui. Qui s'aggiunge pure la vita errabonda del padre e dei figli, e la lor convivenza non così continua e pacata da lasciar supporre che i due vedessero giorno per giorno il padre all'opera, e ne spiassero i sottintesi, o li avessero per spontanea e quasi pedagogica liberalità dal mirabile artefice. Sicuro; ma quella condizione, così senza privilegio, dei figli chiosatori, si spiegherà anche più perfettamente ove s'ammetta che il padre lavorasse in assai chiuso silenzio fino alla pubblicazione delle due cantiche, e dipoi,

dedito a limare la terza, non avesse gran tempo nè voglia d'iniziare i figli a comprender meglio quelle e questa.

Tuttavia, negli ultimissimi anni, quando la tensione del gran lavoro era terminata e non gli restava che l'opera pacata della lima, vagheggiava egli altri disegni poetici?

Sarebbe a priori facile supporre di sì, considerando ch'egli certo non pensava di morire così immaturamente, nè era uomo da starsene con le mani a cintola. Ma ormai siam chiari anche su questo punto, in grazia della dotta indagine del Novati (1).

Là dove Dante scrive bucolicamente a Giovanni del Virgilio d'aver seco una pecora piena di latte che spontaneamente chiede d'esser munta, e le sue mani esser pronte a mungerla, e voler egli empire dieci mastelli di latte da mandare a lui Mopso, cioè Giovanni; una congiura di aberrazioni critiche aveva ormai resa tradizionale la storta chiosa, che quei dieci vasi fossero dieci canti del Paradiso. Al più discutevano se fossero gli ultimi o i primi! Anch'io la ripetei, mentre pure una di quelle riflessioni mezzo inconsapevoli, a cui talvolta non si dà abbastanza retta, mi susurrava dentro: il grammatico era stufo della poesia volgare, e lui per tutta risposta gliene voleva mandare altri dieci saggi? e con tanta disinvoltura dava il volo ad un terzo del Paradiso? Son riconoscente al Novati di avermi bene aperti gli occhi, ed agli altri auguro non li tengan chiusi per forza. Rifacendosi a due sobrie chiose dell'antico postillatore laurenziano, e discutendo in lungo e in largo gli errori parziali o generali dal Dionisi in poi, ei prova nel modo più luculento che la solitaria pecora smaniosa d'esser munta è la poesia bucolica latina da tanti secoli negletta, e i dieci vasi di latte son dieci egloghe che Dante si proponeva di mettere insieme. Codesto numero che Virgilio aveva ereditato da Teocrito sembrava poco meno che essenziale al genere, di cui la Bucolica virgiliana era il solo modello che allora tenesser presente; nè Dante fu uomo da non dar peso ai numeri, o da non trovar gusto in un genere di poesia imbevutosi tanto di simbolismo, ossia di cosa tanto familiare al suo spirito. L'egloga

(1) Il suo libro, e la mia recensione da cui qua trascrivo o parafraso, ho già citati a p. 67.

era e seguitò ad essere considerata, più che come un componimento a sè, come un capitolo d'un tutto che si diceva *bucolicum carmen*. Il povero esule non arrivò che a scriverne due capitoli, e di ciò fa lamento un distico dell'epigramma necrologico dettato da Giovanni del Virgilio. Non è che Dante abbracciasse i gretti pregiudizii di quel suo simpatico ammiratore in fatto di poesia volgare, o le esortazioni di lui gli facessero di punto in bianco venir l'estro della latina. Già ci pensava, è lui che lo fa intendere; e quelle esortazioni gli vennero in taglio pei suoi nuovi propositi poetici, e per l'ambizioncella della laurea a cui aveva volto l'animo.

Oltre il resto, con la sua molteplice produzione nella poesia volgare egli aveva esaurite le forme di questa, e del suo Virgilio avendo esemplata l'Eneide nella Commedia, non gli restava che di esemplarne la Bucolica, e dar saggio di sè anche in poesia latina. Dalle ubbie classiche dei chierici non s'era lasciato frastornare nell'esecuzione dei suoi disegni di poesia volgare, ma, coloriti che gli ebbe, le sue inclinazioni di dotto vollero pure la parte loro, nè ad un vecchio poteva piacere di rimaner estraneo a quegli onori che solo il latino procurava. Nulla d'iracondo o d'ironico fu nella sua risposta al grammatico bolognese, ed è stato un far la caricatura della sdegnosa indole del poeta il supporlo capace, come alcuni fecero, di prendere in mala parte i consigli amorevoli d'un tenero ammiratore. Nulla anzi è più commovente di questo vivace scambio di cortesie poetiche tra un pedante schiettamente modesto, che non ne può più dalla voglia di veder Dante onorato a dovere o a farsi onore nel modo che a lui e alla comune dei dotti pareva il solo regolare, ed il grand'uomo che s'abbandona ai consigli che più si confanno alla sua ultima e innocente ambizione. L'atteggiamento di Giovanni è simpatico come quello d'un altro assai maggiore omonimo, quando non ne poteva più dalla smania che il Petrarca smettesse di parere sprezzator di Dante; e la risposta di Dante è, al solito, tanto più simpatica di quella del Petrarca.

Ma, e sempre al solito, egli fu men fortunato del Petrarca, e morì senza veder pago il suo desiderio. Sulla natura di quest'ultimo le ricerche del Novati hanno fatta gran luce. Tutti intesero che alla laurea poetica accenni il *cappello,* salvo il To-

deschini che scorse in questo il *berretto* di dottore in teologia. Pensiero molto felice, in apparenza; poichè di quel cappello Dante tocca subito dopo che San Pietro l'ha approvato nella fede, e a proposito del poema *sacro*, e dice volerselo mettere in capo sul fonte stesso ove col battesimo era entrato nella fede: in quel San Giovanni ove s'onoravano, secondo un'antica attestazione, gli scienziati che venissero di Bologna. Ma il Novati con più felice analisi demolisce la bella costruzione. Nessuno Studio italiano conferiva la laurea in teologia; ed a Parigi nè risulta seriamente che Dante fosse, nè ci volevan meno di nove anni di studio e meno di due esami per conseguirla. Era invece tradizionale il concetto che un intimo legame stringesse la teologia e la poesia, ond'è tutt'altro che una stonatura che la speranza della laurea poetica s'avvalorasse in Dante per l'essergli stata in Paradiso recinta la fronte dall'apostolico lume. D'altro lato però, la generale credenza che *cappello* significhi qui gallicamente *ghirlanda*, il Novati non crede poterla accogliere, chè veri esempii di tal gallicismo egli prova non essersene ancora allegati in italiano. Gli è piuttosto, ei continua, che la coronazione poetica assumeva tutto il carattere e tutte le forme d'un addottoramento, d'un conferimento del berretto dottorale; ed alle forme si badava allora moltissimo, nè è poca ingenuità credere che per amor del nostro Dante i suoi contemporanei fossero disposti a far man bassa su tutte le norme più stabilite. Il Novati riduce a due soli i veri laureati in poesia: Bono da Bergamo, di cui si sa pochissimo, e il Mussato. Il che risponde bene al rammarico di Dante, che *sì rade volte* l'alloro si colga pel trionfo d'un poeta o d'un Cesare. Il trionfo del Mussato a Padova, nel 1315, dovè suscitare o rinfocolare nel men fortunato poeta fiorentino la speranza dell'alloro, e giusto con l'esempio del Mussato gli stuzzicava l'emulazione Giovanni del Virgilio. Dante dovè, per affinità d'opinioni e di aderenze politiche e pel suo aggirarsi nel territorio veneto-emiliano, conoscer forse di persona il Mussato; certo averlo presente al pensiero, e sentirsi rimescolare per quella cerimonia, che destò tanto rumore. Or di essa ci rimane la descrizione del Mussato medesimo; e ne appare che la pubblica festa, approvata dalle autorità cittadine che poi vi presero parte diretta, fu promossa dal Collegio dei dottori, e nella sostanza fu, in tutto il rituale, un addottora-

mento. Il confronto con la coronazione del Petrarca, e con altre, aiuta a ribadir codesto concetto. Il diritto di crear dottori, proprio delle corporazioni accademiche, alcuni principi lo ascrivevano a sè, e perciò appunto si credettero lecito di coronar qualche poeta: facendo, già si sa, di cotali prerogative quell'uso sempre discreto che oggi i ministri fanno dell'articolo 69! I principi concessero la prerogativa pure ad alcune città, e ad una concessione imperiale rimonta la facile largizione di lauree poetiche che Firenze fece nel secolo XV. Insomma la laurea poetica era cosa eccezionale, rarissima ai tempi di Dante e Petrarca, ma s'inquadrava nelle regole ordinarie e nella varia legislazione scolastica d'allora. Sicchè ottener quella laurea, come francamente dice qualche antico chiosatore, era un *conventarsi* in scienza poetica; e misera supposizione è invece quella di qualche storico moderno, che Dante pensasse di mettersi in capo con le proprie mani l'alloro sul fonte del suo battesimo. Finalmente, poichè la scienza e la poesia avevano a sola degna veste dotta il latino, e la laurea del Mussato riguardava difatto la sua tragedia oltrechè le sue storie, Dante poteva solo dalla poesia latina ripromettersi l'alloro. Per ciò s'arrese subito al consiglio dell'amico di Bologna, e si diede al *carmen bucolicum*. Nè era assurdo che, mentre gli si faceva sperare la laurea a Bologna, egli rivolgesse l'animo piuttosto alla sua Firenze dove non era uno Studio. Pochi mesi prima della morte di lui, Firenze decretò d'aprire uno Studio generale, e quel solenne decreto doveva ben essere stato preceduto da necessarie pratiche col pontefice, col re di Napoli e con altri; sicchè quei preparativi doveron giungere al suo orecchio e destargli la tenera speranza che la pubblicazione completa della Commedia gli ottenesse il rimpatrio e la laurea in scienza poetica.

La severa e sapiente argomentazione mi riesce nel tutto insieme assai persuasiva, e ciò nonostante mi lascia in qualche perplessità. Il Novati scrive (p. 99): « Quand' egli avesse alla « Commedia congiunto il poema per cui riviver doveva la musa « di Titiro, chi avrebbe ardito di contrastargli il cappello? E « chi vietargli di sovrapporvi l'alloro? » — Ma, domando io, si tratta qui d'una sovrapposizione addirittura materiale? o di due cerimonie successive? E se è così, il poeta accennerebbe alla prima delle due, che rendesse possibile l'altra, mentre si conten-

terebbe di sottintender l'altra, che pur era la maggiore e costituiva la vera sua brama? Ed è poi proprio certo che l'alloro poetico dovess'esser preceduto, come da *conditione sine qua non*, da un addottoramento in arti o *berrettazione?* — Sono quesiti che avrebbe fatto bene ad affrontar lui, tanto meglio preparato, anzichè abbandonarli alle modeste titubanze o alle audaci presunzioni dei diversi lettori. Inoltre, saranno stati, sì, ingenui tutti quei dantisti che non si resero conto delle difficoltà d'una laurea poetica che allora si volesse per la semplice poesia volgare; ma bisogna pur convenire che il primo ingenuo fu Dante stesso, che nell'esordio del Paradiso disse esplicitamente sperar solo da quest'ultimo la fronda cara ad Apollo:

O divina virtù, se mi ti presti
Tanto che l'ombra del beato regno
Segnata nel mio capo io manifesti,
Venir vedra' mi al tuo diletto legno
E coronarmi *allor* di quelle foglie
Che *la materia e tu* mi farai degno.

O è da credere che nell'esordio del c. XXV egli mutasse tono, quasi a correggere quel che v'era stato di precipitoso nella sua prima speranza? La compattezza della limatissima cantica, ed una certa prosaicità che vi sarebbe in una correzione di tal fatta, distolgono dall'appigliarsi a questo partito. Il Todeschini pensò che dal poema sacro Dante non s'aspetti che il rimpatrio, e quindi la sola possibilità di avere in patria la laurea; ma è una stiracchiatura. Non bisogna sciupare il bell'insieme del discorso, che in fondo è: « Se la Commedia mi riaprirà le porte « di Firenze, io, ritornandovi poeta ben più maturo oramai e « ben più grave o famoso di quel che ero quando ne uscii e « non avevo fatto che liriche più o meno amorose, vorrò prende- « re proprio lì dove fui battezzato quella laurea poetica che ho « detto aspettarmi specialmente dal Paradiso ». Ha fatto bene il Novati a mostrare come non senza precipitazione s'insinui esser allora ovvio tra noi *cappello* per *ghirlanda;* ma nulla poi c'impedisce d'ammettere che Dante qui si valesse d'un non comune gallicismo, tanto più in rima e trattandosi di poesia e di poetica, e vedendosi che molti antichi fiutano il gallicismo senz'alcuna esitazione o scandalo. La questione è secondaria, e il

ritorno all'interpretazione tradizionale non guasterebbe l'assunto del Novati, anzi lo disimpaccerebbe d'un problemuccio angoscioso. Così pure, egli ha fatto bene a insegnarci come la laurea in poesia rivestisse le forme del dottorato; ma ciò non è tutt'uno con l'aver dimostrato, o col doversi sospettare, che quella laurea presupponesse il possesso d'un dottorato ordinario, come l'aveva il Mussato che già era del Collegio dei giuristi, ovvero esigesse il preliminare conferimento onorifico del dottorato a chi ne fosse sprovvisto. Non solo a ciò mancano le prove, ma ci manca in un certo senso la materia provabile; poichè la laurea in poesia era eccezionale per sua natura, e per di più rarissima, secondo il Novati stesso ha chiarito, secondo Dante stesso lamenta, e secondo il Boccaccio viene a dire qualificandola « inusitato e pomposo onore ». V'è intrinseca ripugnanza nel supporre norme predeterminate, rigide, quasi vessatorie, ad un'onoranza insolita, imprevista, graziosa. Solo, si adattava alle forme convenzionali del tempo, simulando le apparenze, ingrandite, d'un dottorato in grande. Ed appunto poi perchè era cosa eslege, il maraviglioso dilettante potè, con ingenuità non goffa, lusingarsi d'ottenere la laurea per la poesia volgare. La scienza regolare e ufficiale non la intendeva così, e un rappresentante di essa con amorevole premura scosse il poeta dalla facile illusione. E il poeta, che infine era di questo mondo benchè dicesse d'essere stato in quell'altro, capì *il latino*, e condiscese. Ma se coll'attender a farsi dei titoli anche per il latino compiaceva il proprio genio, e assecondava un amico un po' corto ma devoto e più esperto dell'umore dei dotti di professione, e si agevolava l'adempimento di una speranza, non però giungeva fino a rinnegare la sua maggior gloria e la sua gran fede nel volgare; tanto più che i saggi latini dovevan servire ad eliminar le difficoltà, a far tacere un pregiudizio, ma si capiva bene che la sua fama di poeta volgare era il vero sostegno dell'aspirazione sua e dell'altrui desiderio d'appagarla. Perchè il Bolognese aveva tanta smania di spingerlo al latino? Perchè già lo ammirava e lo sentiva ammirare pel divino ingegno mostrato nella poesia volgare.

Per far un paragone approssimativo, poniamo che a Carlo Porta fosse venuto l'uzzolo d'essere ascritto all'Istituto lombardo, e il Monti gli dicesse: con tutto il cuore, ma lascia una

buona volta il meneghino e fa qualcosa in italiano! Se il Porta ci si fosse piegato, era sottinteso per tutti, e più ancora per lui, che però il volume vernacolo restava la base della sua riputazione, e la vera ragione, operante anche su quelli che se ne sarebbero voluti sottrarre, della comune arrendevolezza. Così Dante non ebbe nulla da cancellare di ciò che aveva scritto nel Paradiso, pur piegandosi in pratica al consiglio benevolo.

Del rimanente il Petrarca stesso, quando fu coronato come poeta e storico, doveva la sua fama poetica unicamente alle rime volgari già propalatesi. Dell'Africa si parlava molto, ma nessuno l'avea letta, e gli se n'anticipava l'ammirazione, per così dire, a credenza; e le altre poesie latine, come le più delle prose, eran di là da venire. Le rime volgari entravano dunque nel conto assai più che non paresse o che egli medesimo, in ciò è un suo gran divario da Dante, non volesse, o non volesse volere. L'Africa di Dante era quel *carmen* a cui l'esortazione altrui aveva data la stura, ma il suo cuore era al Paradiso; com'era, circa il luogo, all'ingrata Firenze. Giacchè un altro divario dal Petrarca è che questi, senza sua colpa scevro d'ogni attaccamento a una patria municipale, con un più vivo entusiasmo per Roma, più meramente letterato, più preoccupato delle sue vanità personali, ondeggiò o finse ondeggiare un poco tra Roma e Parigi; intrigò, smaniò, s'affrettò a sodisfare giovane ancora la sua brama, mercè Roberto e Roma. Mentre lo stanco vecchio, non riuscito a cancellarsi dal cuore il bell'ovile, e più tenero che ambizioso, aveva avuto un desiderio più ingenuo, aveva posto meno abilità e fretta nell'appagarlo, e non aveva saputo scindere l'ambizione del letterato dalla tenerezza dell'esule! Ah tu, tu solo, sapevi esser grande, non altro che grande, pur in una picciolezza!

IV.

Altrove ho già richiamata l'attenzione sulla Visione d'Alberico (1). Alcuni dotti, per verità, l'han presa a guardare con

(1) [V. l'Indice.—Quand'esprimevo il desiderio che ne fosse pubblicato il testo cassinese, esso era stato già adempiuto il 1894 dai miei cari amici della Badia, nella *Bibliotheca casinensis*, t. V, parte I, p. 191 sgg. L'ha poi riprodotto in edizione spicciola il prof.

indifferenza: sì forse per reazione al valore esclusivo che dapprima, sebbene più per non conoscersi ancora altri testi simili che per ismania di magnificarlo, gli venne attribuito; e sì perciò che, oltre il manoscritto cassinese, non se ne trova che uno posteriore nell'Alessandrina di Roma, che fu quello pubblicato, tradotto e analizzato dal Cancellieri. Certo, codesto è segno di non grandissima diffusione dell'opera, mentre di altre Visioni si trovano copie e traduzioni a bizzeffe. Confesso per giunta che quei riverberi dell'Alberico, che si vollero scorgere in dipinti di qualche chiesa, io dubito che siano un'illusione. Però non è a dimenticare che due manoscritti sono pur qualcosa; che il Torri diceva anche di averne una traduzione trecentistica che voleva stampare, e l'averla poi il Villari cercata invano tra le carte di lui non vuol punto dire, nè pel mio venerato amico nè per me, che il Torri fosse tanto sciattone da essersela sognata; che l'esordio stesso del libro, lamentando come ne fossero corse copie alterate e interpolate o monche, attesta che qualche divulgazione l'avesse pure; che a Dante potè giungere notizia dell'Alberico per mezzo del chiostro benedettino di Firenze o di altri che avrà visitati nell'esilio, non essendo verosimile che nell'Ordine di san Benedetto non si propagasse il miracolo bandito dal maggior chiostro dell'Ordine; che la predicazione e il racconto orale poterono ad ogni modo supplire (1). Ma il mio assunto odierno è d'insistere propriamente su questo solo, che si avrebbe gran torto a trasandare il cimelio benedettino perchè paresse men sapido degli altri saggi claustrali e delle altre Visioni. Per contro io vi ravviso un non so che di più letterario nel tutto insieme e in alcuni tratti; in ispecie nelle frequenti e consapevoli citazioni di luoghi biblici, e nelle considerazioni morali che interrompono talvolta la narrazione. Il capitolo VIII, per esempio, è un lungo e sensato ragionamento, sui danni che

---

Catello de Vivo (Ariano 1899), con traduzione, e con un proemio di confronti danteschi ove non è sceverato il nuovo dal vecchio. Non ho avuto agio di esaminare attentamente la fedeltà del testo nè della traduzione. Alcuni riscontri fra l'Alberico e la Commedia sono nelle note alla ristampa londinese del 1892 della traduzione inglese di Dante, fatta or è un secolo da H. F. Cary, e dei rapporti tra le due opere è parlato a p. XXXIV sg della Vita di Dante premessa dal nuovo editore. Non ho veduto codesto libro].

(1) Per la possibilità che Dante fosse a Montecassino vedi in altra parte di questo volume.

derivano dai cattivi esempii che un sacerdote dia a' suoi parrocchiani e dall'indulgenza che questi mettano nel perdonarglieli. Vi sono poi paragoni bene svolti, con maturità di pensiero e d'espressione, come quello tra la purgazion delle anime e la purificazione dell'oro, che chiude il capo XII. Notevole è il capo XXIV e i seguenti, pei lunghi e savii avvertimenti ai monaci. Notevolissimo il capo XXXII, che indica i tre peccati fondamentali e le colpe che ne derivano; benchè non presenti altro riscontro col poema di Dante se non pel fatto stesso d'aver voluto classificare i peccati, che qui si appuntano tutti nei tre della gola, della concupiscenza e della superbia. Ma più di tutto mi par degno di considerazione il capo XVIII, che è un vero episodio narrativo, pieno di morale sublimità e di gentilezza poetica.

— Soggiunse anche l'apostolo: niun uomo si disperi per la grandezza delle sue colpe, chè tutte si possono con la penitenza espiare. E me ne diede l'apostolo il seguente esempio. Vi fu un uomo potentissimo, di tutti i vizii macchiato e ripieno. Schiavo oltremodo della lussuria, aveva lungamente desiderata la moglie d'un tale; ma non potè, per l'opposizione della donna, sfogare il desiderio suo, giacchè essa aveva stabilito di serbare la sua castità all'onnipotente Iddio ed al proprio marito. Chè molti sono bensì vergini del corpo ma non dell'animo, giusta il detto evangelico: chi avrà guardato una donna per appetirla, ha già commesso adulterio. Che vale la verginità custodire nella carne e perderla nel cuore? Mentre vi son altri, che non hanno la verginità della carne, ma pur custodiscono la castità.

Or dunque avvenne che il marito della donna anzidetta fu preso dai Saraceni. La moglie, perchè il marito suo avesse in ischiavitù qualche sollievo, spese tutto quello che aveva di beni materiali. E già non avendo più che dare a pro del marito, andò da quel ricco che di pravo amore l'aveva amata, e gli disse: Io per me, o signore potentissimo, avevo stabilito di serbare all'onnipotente Iddio la mia castità, e perciò non volli finora consentire ai tuoi voti. Ma dacchè non riesco a riscattare il marito mio e non ho che dare per lui, ora son ricorsa alla tua benignità, e per liberar lui do me stessa in tuo potere a sfogo del tuo desiderio; e ti prego, poichè per amor di Dio non mi

volesti largir nulla, che almeno per amor mio mi conceda il danaro che debbo dare per la liberazione di mio marito.

Udito ciò il ricco cominciò a tremare, e ricordandosi delle sue passate malvagità pianse amaramente; e dicendo alla donna *vien qua,* generosamente le concesse tutto il danaro ch'egli aveva inteso bisognarle per il riscatto del marito suo, e con lei non fece alcun male. Anzi, da quel giorno, tanto rinunziò a tutte le voluttà, a tutti i vizii, che tutti i suoi sudditi l'ebbero in ammirazione grandissima.

Intanto avvenne che un servo di Dio, che in un eremo conduceva vita solitaria, pregò l'onnipotente Iddio si degnasse di mostrargli a chi egli sarebbe stato pareggiato nella vita futura. A cui fu divinamente risposto: se vuoi sapere il pari tuo, sappi che è quel ricco. Ciò udendo l'eremita si contristò, e cominciò tra sè a volgere questo pensiero: io che già pel corso di tanti anni ho servito a Cristo, sono ora parificato al ricco? Detto ciò, scendendo dall'eremo alla città venne al ricco. Lo vide adorno del maggior fasto tra una gran folla di ministri e di servi, e restò stupito. Poi, cercando della casa il più segreto luogo, chiese a quel ricco che avesse fatto di bene. Quegli rispose, essere andato soggetto alla taccia di molti peccati e non aver mai fatto nulla di buono. Insistette l'eremita perchè esaminasse meglio la sua coscienza, e se qualche bene avesse fatto non esitasse di confidarglielo. Allora il ricco, rammentandosi quanta smania avesse un tempo avuta per quella donna e come dipoi s'era condotto, tutto gli narrò per filo e per segno. Finito il discorso, l'eremita tornò alla sua dimora. Accadde quindi che in breve il ricco, venendo agli estremi, ebbe a pagare il debito alla morte. Appena avutane notizia l'eremita accorse; e quando colui fu finito, il servo di Dio guardando vide ad un tempo un diavolo ed un angelo vicini all'anima sua, e ciascun dei due affrettarsi a prenderla per sè. Allora il diavolo asserì che il ricco non aveva mai una volta fatto niente di buono, e subito presentò all'angelo del Signore un gran libro ove tutti i misfatti di colui erano trascritti. L'angelo gli comandò d'aprir il libro; ed aperto che fu, e' parve, al servo di Dio che guardava di lontano, che l'angelo del Signore tenesse in un'ampolla le lagrime che il ricco aveva già sparse per la prigionia del marito di quella donna e per le proprie colpe, e una parte delle la-

grime versasse sul libro. Fatto ch'ebbe ciò, l'angelo del Signore comandò al demonio che chiudesse il libro e lo riaprisse. Chiusolo ed apertolo, il demonio vi trovò cancellata la terza parte dei peccati. Ciò fece tre volte, e così tutti i peccati furon cancellati; ed egli per tal ragione fu destinato alla vita eterna. Onde appare che colui ebbe i meriti insieme della penitenza, del martirio e dell'elemosina. La penitenza, perchè si pentì dei suoi trascorsi ed in seguito non commise nulla di simile; il martirio, perchè sostenne con forte animo le passioni e le tentazioni della carne; l'elemosina, perchè diè alla donna il danaro pel riscatto di suo marito. Poichè questa è la penitenza che porta salute: pentirsi di cuore, piangere le colpe commesse, e non piegare nuovamente ad opere prave (1). —

A chiunque ha letto la Visione di Tundalo e le altre che più si considerano come fonti o preludii alla Commedia, oso chiedere se vi abbia mai incontrato nulla che agguagli quest'episodio alberichiano; in cui già tralucono intenzioni dantesche, e che, se più somiglia a un sermone del Passavanti, arieggia pure, per quanto alla lontana, un canto del Purgatorio. Senza dubbio, in quell'ampolla delle lagrime, e in quel triplice versamento da essa sul libro dei peccati, v'è ancora un tratto d'ingenuità che a Dante sarebbe parsa soverchia: non però quanto al libro stesso, motivo tradizionale di cui pur egli nel suo Paradiso serbò l'eco. Ma tutto il racconto ha uno svolgimento non volgare, e si ripiega su sè stesso per incorniciare un aneddoto in un altro, e per ritornare dall'aneddoto alle idee dottrinali od etiche che lo informano. E c'è un movimento drammatico considerevole.

Ripeto, in questo testo della seconda metà del s. XII, si comincia a uscire dall'inconsapevolezza e dalla scucitura, e vi albeggia il sentimento dell'arte. S'esce dal solito anonimo, e nei nomi di tre autori — Alberico, Guido, Pietro Diacono — , come nella distinzione della parte presa da ciascun d'essi, e come nella cri-

(1) Mi duole di non aver lo spazio per riferire la bella parafrasi in terzine, che, grazie alla squisita compiacenza del prof. Francesco Cimmino, potei aggiungere in appendice a questa Memoria. Nella traduzione mia ho dovuto ritoccare un periodetto per attenermi ora al testo cassinese, il quale però nel rimanente del capitolo non ha altra importante differenza da quello del Cancellieri.

tica delle copie lacunose e falsificate, spunta l'affermazione della personalità e dell'autenticità. La Commedia vi sarebbe stata anche senza l'Alberico, s'intende; ma non è un caso che non dall'Irlanda, che fu la maggior fucina delle Visioni oltremondane, ma dall'Italia stessa, e da questa sua parte meridionale, e dal chiostro cassinese, venisse fuori questo primo *aes signatum*, benchè di conio tuttora assai bonario, in cambio del solito *aes rude* che circolava per l'Europa cristiana.

Dedicai la Memoria al Tosti, che mi sollecitava d'andarlo a vedere, mentre per malinconiche ragioni non mi ci sapevo risolvere. Mi piace di riprodurre qui la Dedica, perchè riuscì cara a lui.

Consentite che invece di venir io a vedervi, e, che non è piccola aggiunta, a udirvi, vi mandi queste pagine. Mentre le scrivevo, la mia immaginazione faceva un continuo correre a coteste mura di cui Dante non potrebbe più dire che son fatte spelonca, alla costra cella, agli amici tutti che sono costì, vivi o sepolti. In ispecie, ben lo intendete, nell'aggirarsi tra il Morrone e il monte « a cui Casino è nella costa », il mio pensiero si rivolgeva malinconicamente a quel nostro carissimo, nato di fronte all'uno, morto in cima all'altro. A lui soprattutto avrei in tempi migliori indirizzato il mio discorso, a lui avrei commesso di mostrarlo anche a voi. Ora che egli ci ha lasciati, a voi mi convien far capo direttamente. Ciò che vi mando accoglietelo se non altro come un cordialissimo augurio per l'anno che oggi incomincia, e per quelli che ancora ne dovete vedere. I quali hanno ad esser molti; giacchè, come io e tanti altri non sappiamo rassegnarci che la Badia sia senza il Bernardi, così il mondo non se la sa immaginare senza il Tosti.

L'EPISTOLA A CANGRANDE *

I.

Il *dossier* delle epistole dantesche è in quarantena, anzi per parecchie di esse il sospetto, possiam dirlo tragicamente, è omai certezza; il che non vuol poi dire che non sia da desiderar una bella edizione critica di tutte. L'epistola allo Scaligero si mantiene ancora in un certo credito. Se il numero de' suoi veri devoti s'è di molto assottigliato, non pochi sono coloro che, per una tal quale o speranza o paura ch'ella possa esser uscita dalla penna di Dante, vi ravvisano non so che pregi o cose notevoli, e vogliono si vada ben adagio a sentenziarne. Non ha guari, un dantista assai valente mi esortò e quasi m'intimò, con amabilissime parole, di metter fuori i nuovi argomenti ch'io avessi in serbo contro l'epistola, della quale avevo toccato come d'una falsità per me indubitabile. Orbene, nuovi argomenti estrinseci io non ne ho, e mi pareva fossero più che sufficienti i vecchi, o quelli tra essi che rimangono veramente efficaci. E che soprattutto bastasse legger il testo attentamente e senza preconcetti: il che dico per confessare la schietta impressione mia, non per tacciar gli altri di disattenzione o di pregiudizio. Tuttavia un'esercitazione definitiva si può sempre fare, vagliando con sobrietà le tante argomentazioni venute in campo; radunando tutti i ragguagli e gl'indizii già da un pezzo allegati, e i recentemente scoperti; facendo uno stretto confronto grammaticale, lessicale e stilistico, con le opere latine sicuramente dantesche; analizzando passo per passo il pensiero e la forma dell'epistola, in riscontro ad un giusto concetto dell'ingegno, dell'animo e delle dottrine di Dante. Non intendo di eseguire appieno un simile lavoro (1). Lo sbozzerò, calcando di più sulla parte general-

---

* *Rivista d'Italia* del 15 settembre 1899.

(1) Che per una parte non è stato fatto in modo del tutto sodisfacente, e per un'altra, ch'è la più sostanziale, non è stato nemmen tentato, in una recente monografia (*Note critiche sull'autenticità* ecc. del dr. Roberto D'Alfonso, Nicastro 1899; del re-

mente trascurata. Farò conto di rileggere l'Epistola con chi mi si voglia accompagnare, e di venirgliela postillando alla buona.

Intanto, una parte delle allegazioni e degli ardori pro e contro se n'è sfumata già pel solo fatto che a noi la questione non si presenta più nei termini ov'era posta dallo Scolari e dagli altri. I quali, non conoscendo dapprima codici anteriori al secolo XVI, nè alcun trecentista che citasse l'Epistola, e riconnettendola con la questione del veltro e con parecchie inesattezze o ubbie sulla vita di Dante, non vedevano nulla di mezzo tra il considerar l'opera come un'impostura del Rinascimento, o il fare ogni sforzo per assicurarne l'autenticità magnificando il prezioso cimelio; sicchè poi la scoperta d'un codice quattrocentino come quello del Witte, o d'una citazione d'un trecentista come Filippo Villani, era cagione di tripudio pegli uni, di sconforto e di sofismi pegli altri. Oramai, sbollita l'impressione di cotali scoperte, accalappiati tutti i veltri (compreso Cangrande) sguinzagliati da quei che volevano fiutare un'allusione personale e prossima in una vaga e remota profezia, scartati o corretti alcuni particolari biografici; riconosciutosi che nel secolo XIV corse la moda degli apocrifi, dei quali il Petrarca stesso ebbe a lamentarsi per le epistole sue, ed anzi negli ultimi secoli del medio evo fu un continuo foggiar documenti, come ha ricordato il Kraus, o per fini interessati o per esercizio rettorico; la questione si presenta quietamente così: basta la tardiva citazione di Filippo Villani a mostrar autentica un'epistola che nessuno dei chiosatori e biografi più antichi dà segno di menzionare? E almeno ne ignorassero del tutto il contenuto, chè invece parecchi di quei chiosatori dicono quasi appuntino, spesso con le medesime parole, le medesime cose che leggiamo in una parte dottrinale dell'Epistola. Insieme poi essi danno qua e là solo per voci credibili, o per supposizioni proprie, o per verità di cui si ricavi la prova dal testo del poema, certe cose per le quali sarebbe stato più che sufficiente e più che naturale ap-

---

sto non priva di pregi secondarii nè di qualche giusta osservazione incidentale. Ad essa mi rimetto per la bibliografia della controversia, chè io me n'asterrò poco meno che interamente.

pellarsi senz'altro all'Epistola. Nel punto stesso in cui concordano tanto con essa da parer che la vadano trascrivendo, saltan sù a toccar con riserbo di ciò che in essa è detto con brutale chiarezza. S'arrovellano tanto, mentre potrebbero gridar *ipse dixit*! Si fa presto a dire come fosse vezzo dei chiosatori il non citare; ma altro è che non si citino tra loro (e pur questo è vero fino a un certo punto, chè il Boccaccio, per essere uno scrittore di maggior levatura, si trova ben mentovato), e altro sarebbe che non citassero la chiosa del poeta in persona!

Di così strano fenomeno la sola spiegazione ragionevole è dunque sembrata questa: che qualcheduno, sul cader del secolo XIV, si prendesse lo spasso di racimolare dai chiosatori quella tal parte dottrinale che in essi ricorre, e d'incorniciarla in una finta epistola di Dante allo Scaligero. È stato sospettato di ciò il Villani medesimo, tanto più ch'ei si dà troppo l'aria d'aver avuto dallo zio notizie su Dante. Ma egli, ingegno tutt'altro che fino e chiosatore infelice, può non aver avuto altro torto che d'essersela lasciata dar a bere. Però su questo punto si potrà indagare meglio, e qui non importa. La falsificazione non dovette nemmeno esser fatta con intenzioni di diffonderla molto e menarne scalpore, o ad ogni modo non fece gran presa. Il Buti, contemporaneo del Villani, ripicchia anche lui su quella parte dottrinale, ma la cava dal proemio del Boccaccio, che cita, e aggiunge qualche buona prova a quelle addotte dal maestro per dimostrare ciò che l'Epistola avrebbe reso indiscutibile. Per esempio, il Boccaccio scrive: « Nè si può dire non essere stato della mente dell'autore che questo libro non si chiamasse commedia..., conciossiacosachè esso medesimo nel XXI canto di questa prima cantica il chiami commedia »; ed il Buti ripete codesta citazione, aggiungendovi quella del XVI sfuggita al Boccaccio. Come mai il Certaldese e il Butense sarebbero ricorsi a qualche luogo del poema per accertarne il titolo, se avessero conosciuto l'opuscolo in cui *esso medesimo* il poeta riferiva e spiegava quel titolo? Anche dopo il Villani, per gran tempo non si parlò dell'Epistola. Poichè le sue vicende esteriori sono così strane, più che mai importa considerarla bene in sè stessa.

II.

Suole ne' codici esser preceduta da un curioso preamboletto, non ben chiaro nè poco insulso, ma che ha tutta l'aria di una *excusatio non petita*, o meglio d'un'insinuazione per far sguisciare destramente come genuino un documento apocrifo. Dice suppergiù: « Gli antichi solevano in capo a ogni opera mettere una prefazione; e tanto meglio se breve, chè così s'arriva più presto al soggetto; in ispecie per chi non ha a cuore l'elocuzione squisita, quale conviene ai maestri d'eloquenza. Mi spiccerò dunque subito, per non incorrere in quella prolissità che tanto mi preme d'evitare. Pel proemio quindi avrò provveduto abbastanza, se ciò che il poeta scrisse al signor Cane, cui dedicò questa terza cantica, lo metterò come prefazione addirittura, onde meglio l'intenzione del poeta si desuma dalle osservazioni di lui medesimo; le quali furono sotto questa forma ». Bisognerebbe sapere chi diamine sia stato il fabbricatore d'un simile cappello, per venir in chiaro se egli fosse più malizioso o goffo; ma è certo una di quelle presentazioni che mettono in sospetto.

Segue un'enfatica intitolazione dell'Epistola. Altri più esperto potrà dirci se Cane vi sia nominato nel modo appunto che i contemporanei lo nominavano, e se torni verosimile che l'intitolazione, posto che Dante ne fosse stato capace, si salvasse in tutta la sua rimbombante lunghezza insino a codici tanto posteriori al possibile autografo. Il qualificarsi poi che il poeta farebbe *florentinus natione non moribus*, anticipando per giunta quest'espressione che si trova anche nel corpo della Lettera, riesce singolare. Il Lana dice che il poeta « si scriveva » così; ma, se pur non fu una storiella nata dalla raccomandazione di Brunetto *(dai lor costumi fa che tu ti forbi)*, e davvero conversando o scrivendo a qualche amico adoprò Dante quella formula, fa specie il trovarla qui in una solenne lettera a un gran signore, appóstavi due volte come un'etichetta rituale. Invece è ovvio che un falsificatore, leggendo nel Lana o in altri la concettosa espressione, autentica o no che fosse, la gustasse tanto da farne un'applicazione poco opportuna, e con isconveniente insistenza. Ma lasciamo l'intestazione, che potrebbe supporsi amplificata o rifoggiata da altri, e veniamo alla Lettera.

Sennonchè continua nell'esordio di questa la gonfiezza dello stile o la prolissità, e la stonatura di certe espressioni; come dove dice che prima di conoscer Cane sospettava eccessive le lodi che se ne facevano, e dopo ha visto ch'erano invece *eccessivi* i fatti: *posterius ipsa facta excessiva cognovi.* Il paragone della propria andata a Cane con quella della regina Saba a Salomone, fu troppo vituperato da alcuni, troppo difeso da altri. Il vero è che rispetto a Cane è acconcio e lusinghiero, rispetto a Dante è troppo sublime; e non concorda con la soverchia umiltà di altri luoghi dell'Epistola, nè col tono che soleva prendere il poeta quando ardiva applicare a sè qualche celebre o classico paragone. Lo stesso s'ha a dire del paragone ovidiano che Dante inoltre farebbe fra sè e Pallade, recatasi a visitare l'Ippocrene e le Muse.

Il secondo paragrafo, ove giustifica come tra Dante e Cane possa essere amicizia nonostante la disparità del grado, non contraddice al Convivio (III, 1): in ciò il Giuliani ha ragione. Tuttavia se ne diversifica, in quanto che il pareggiarsi, mercè l'amicizia, l'inferiore al superiore, lo coonesta non con lo zelo dell'inferiore e la sua buona volontà, come fa il Convivio, ma con la levatura morale dell'inferiore. Così lo scrittore si pone da sè tra gli uomini *fortuna obscuros, honestate praeclaros.* Il che sta meglio in bocca a una terza persona, che pur parlando in nome di Dante non riesca a prescindere dal gran valore di lui, che non a Dante stesso. Tutto questo brano, un po' lunghetto e avviluppato, sembra rivelare la preoccupazione di chi voglia persuadere a sè e agli altri che un Dante ben poteva scrivere francamente a un gran signore. La lingua del brano, come di tutto l'esordio, non mi pare il solito latino di Dante. Per esempio, mi dà sospetto la costruzione affettata, *Nam in Sapientia de sapientia legitur*; e l'altra, *pedalis magnitudinis*, per dire «della larghezza d'un piede». Non oso insistere su questa via, perchè ci vorrebbero lavori lessicali che non abbiamo e mi ci vorrebbe un tempo che non ho. Aggiungerò solo che qui e più sotto (§ XXII) si cita forse un pochino troppo seccamente *Spiritus Sanctus.* Nella Monarchia lo troviamo in frasi poeticamente immaginose, o teologicamente insistenti sul *vero* autore dei libri della Scrittura; anzi non della Scrittura soltanto, ma di Agostino e di scrittori sacri in genere. Qualche accenno simile vi

è anche nel poema. Ma *Spiritus Sanctus* citato quasi come un autore non si trova. Altri hanno, non senza ragione, urtato pure nello *scriptura paganorum* con cui la Lettera accenna una volta a Lucano (§ XXII); come un'altra pietra d'inciampo fu il *tenellus gratiae vestrae,* di cui un codice dà la variante *sed zelus.* A me non pare ch'esso dia luogo a complicazioni cronologiche o a dubbii d'interpretazione, e giungo fino ad assaporarvi un non so che di grazioso; ma alla grazia s'unisce una certa stravaganza, e a buon conto un «tenerello del favor vostro», per «novello nel vostro favore», non ha riscontro nel latino di Dante, nè, credo, nel suo volgare. Più giù è poi citata la *Poetica* d'Orazio, mentre nella Vita Nuova, nel Convivio, nella Volgare Eloquenza, essa è chiamata sempre *Poetria*; e fu un arbitrio del Corbinelli il mutarlo in *Poetica* nel trattato latino, come avverte il Rajna. Capisco bene, potè avere i suoi Corbinelli anche l'Epistola; ma, con questa riserva, la discrepanza va pur notata.

III.

Ho accennato dianzi al *pedalis magnitudinis.* Esso fa parte d'un periodo—*Sed habet imperitia vulgi sine discretione judicium; et quemadmodum Solem pedalis magnitudinis arbitratur, sic circa unam vel alteram rem credulitate decipitur*—, tolto quasi di peso dal Convivio (IV, 8): «Conciossiacosachè il sensuale parere, secondo la più gente, sia molte volte falsissimo, massimamente nelli sensibili comuni, là dove il senso spesse volte è ingannato; onde sapemo che alla più gente il sole pare di larghezza, nel diametro, d'un piede: e sì è ciò falsissimo». Di simili raffronti più d'uno si compiacque, e il Torri e il Giuliani esclamarono con entusiasmo non potersi dubitare che sia di Dante un'epistola ov'ei traduce sè stesso. Ora, a nessuno può cader in mente che la consonanza di certi pensieri o espressioni tra le varie opere d'un autore, come tra le varie parti d'un'opera, non sia cosa naturale e simpatica; e negli scritti genuini vediamo che Dante si rifà non di rado sul già detto altrove, o per correggersi, o per ribadire il suo concetto, o per darvi nuova applicazione, o per ridarlo in altra forma. Poniamo, il leggiadro paragone delle pecorelle, qual è nel poema, era già abbozzato in forma pro-

sastica, non meno leggiadra, in un ricordo personale registrato nel Convivio. Ma è vero pure, che il primo bisogno e il primo artificio dei falsificatori è di metter nel loro musaico molte pietruzze strappate alle opere vere. Tutto sta a saper distinguere gli schietti e opportuni ritorni d'un autore sul pensiero proprio, dalle reminiscenze più o meno ricercate, spesso non bene a proposito, con le quali un contraffattore s'aiuta. E giusto, in codest'esempio dell'apparente diametro del sole il brav'uomo tradisce, per poca avvertenza, il suo giuoco. Nel Convivio si distingue con molta precisione l'errore razionale, figlio d'imperfetta *discrezione*, dall'errore materiale, nascente dalla sensazione e correggibile con la ragione e la scienza; adducendovisi ad esempio [del *parere sensuale*, a cui i più degli uomini si fermano, l'apparente picciolezza del diametro solare. Nell'Epistola, ove non si tratta se non della poca *discrezione* del volgo nel non saper capire l'amicizia tra persone di diverso grado, l'esempio del sole diviene un mero paragone, tiratovi un po' a forza. A volervi dare un significato profondo, dovrebbe venir a dire che il volgo percepisce come piccolo un grand'uomo qual è Dante, sol perchè povero, e invece Dante è un sole! Insomma come un paragone qualunque, toccato di fuga, del tutto estrinseco e senza un intimo significato, può anche passare; ma nè è verosimile che Dante ne buttasse là uno siffatto, nè tanto meno che volgesse a senso così bonario e confuso un esempio di cui s'era già valso per fare una netta distinzione, anzi per istabilire una vera antitesi, tra gli errori di discrezione e gli errori di percezione sensitiva! Così quasi tutto il secondo paragrafo consta di brandelli danteschi più o meno travisati e cuciti alla men peggio insieme. Chi vuol riconoscere in ciò lo spirito di Dante si ferma all'apparenza, al suono delle parole; noi non ci ravvisiamo che la lettera di Dante passata per lo spirito d'un falsario, non sempre grossolano ma non mai fino.

Il paragrafo terzo è un'altra stiracchiatura, per dire che a conservazione dell'amicizia vuol ricambiare in qualche modo i beneficii già avuti da Cane. *In dogmatibus moralis negotii*, per significare « negl'insegnamenti della morale »; *analogo* o *analogia*, per « proporzionato ricambio »; *epigramma*, per « epigrafe dedicatoria »: sono (a tacer anche di certe parole e giri di frase bizzarri o ridondanti) estranei all'uso dantesco, per quanto io posso verifi-

care o ricordare. Ma comica è quest'uscita: « Ho più volte, e attentamente, riguardate tutte le mie inezie che vi potessi offrire » (*munuscula mea*, che è pur un'espressione impropria per indicare donativi solamente possibili); « le ho bene sceverate; così sceverate le ho percorse a una a una, cercando quel che stesse bene a voi; nè alla grandezza vostra ho trovato niente di più convenevole che la *sublime* cantica della *Commedia* fregiata del titolo di *Paradiso* ». Questo Dante, che avendo lì il Paradiso ch'egli stesso chiama sublime, in cui Cane è o sarà celebrato, rifruga affannosamente tutte le sue bazzecole (quali?), per riuscire ad accorgersi, diavol fallo, che proprio il Paradiso faceva al caso, è ridicolo davvero. Dopo la faticosa scoperta, si prende la briga di spiegare che l'epistola con cui l'accompagna voglia considerarsi come un'epigrafe dedicatoria: *et illam sub praesenti Epistola, tanquam sub epigrammate proprio dedicatam, vobis adscribo, vobis offero, vobis denique recommendo.*

Evidentemente il falsario volea dar più corpo alla tradizione, del resto veridica, che il Paradiso fosse offerto a Cane, e mise bene i punti sugl'i, con grossolana insistenza; non ricordando quanto ci dovesse essere di delicato, di sottinteso, di sfumato, nelle così dette dedicazioni dantesche. Si ripete sempre che la Vita Nuova fu dedicata al Cavalcanti, ed io ho altrove (p. 204-5) notato in quali termini possa ciò dirsi senza che si calchi troppo la mano e si cada in anacronismi o almeno si vada al di là di quel che ci risulta. Il Cavalcanti non v'è mai nominato, e solo per allusioni si fa intendere che egli dev'essere il primo dei lettori. La dedica del Paradiso può del pari ridursi a questo: che Cacciaguida non accenna ad altro *rifugio* se non a Verona, e dopo una garbatissima allusione a Bartolommeo della Scala, il *gran Lombardo*, si ferma a lungo sull'allusione a Cane, senza nominarlo, predicandone le virtù, e concludendo con una reticenza che, misteriosa com'è, importa una dolce lusinga poetica:

> E porteraine scritto nella mente
> Di lui, ma nol dirai... E disse cose
> Incredibili a quei che fia presente.

Qualcosa di simile è nel Purgatorio pei Malaspina, e difatto si disse dedicata a Moroello la seconda cantica. Nel Paradiso,

prescindendo dai morti (Carlo Martello e Arrigo VII) non è esaltato altro vivente principe che Cane; e oltre a questo, doveva Cane essere il primo dei lettori del Paradiso. Il sonetto del Quirini, scritto poco dopo la morte di Dante, è venuto ad attestarci che per mezzo di Cane aveva inteso il poeta che quell'opera fosse *spanta per lo mondo*. E il Boccaccio nella Vita narra: «Egli era suo costume, qualora sei o otto o più o meno canti fatti n'avea, quelli, prima che alcuno altro gli vedesse, donde ch'egli fosse, mandare a messer Cane della Scala, il quale egli oltra a ogni altro uomo aveva in reverenza; e poi che da lui eran veduti, ne facea copia a chi la ne voleva». Vi è certo più che esagerazione in questi successivi spillamenti di canti, e un non so che di troppo vago per un verso e di troppo preciso per un altro; ma all'ingrosso le fioriture boccaccesche concordano con l'asciutta formola del Quirini. Le parole del Boccaccio possono aver suggestionato un bell'umore, che avrà pensato di concretar la cosa in un invio del primo canto, accompagnato dalla sua brava epistola dedicatoria e dichiarativa. Ma tanto il poeta doveva essersi astenuto da una così grossa formalità, che nientemeno potè susurrarsi la baggianata che il Paradiso fosse dedicato a Federico III, e raccoglierla sul serio il Boccaccio, e uscir dalla perplessità con le note parole: «Ma qual si sia di queste due la verità, niuna cosa altra ne abbiamo che solamente il volontario ragionare di diversi, nè gli è sì gran fatto che solenne investigazione ne bisogni».

Non ripeterò la solita osservazione che in una simile protesta, non ritrattata dal Boccaccio ventitrè anni dopo nel Commento, si ha un formidabile argomento estrinseco contro l'autenticità dell'Epistola canina; ma noterò quanto sia intrinsecamente inverosimile, che Dante precorresse la pubblicazione del Paradiso con una dedicaccia sesquipedale e con una chiosa preventiva. Aveva commentato, è vero, le sue rime amorose con la sua prosa giovanile, e non senza scolastica pedanteria; ma dopo che s'erano già divulgate, e per incastonar quelle gemme in un mirabile racconto che dava loro l'unità d'una storia intima. Commentò nel Convivio le rime allegoriche o riducibili ad allegoria, ma sempre dopo che s'eran diffuse; e lo fece così con l'intento altissimo di filosofar in favella volgare, come col fine pratico di mostrarsi uomo superiore ai meri tra-

sporti erotici, spianandosi la via alla vita cui l'esilio lo costrinse, d'uomo di corte e di negoziatore politico. Illustrò tecnicamente la sua ritmica e poetica volgare, insieme con quella degli altri lirici italiani e stranieri, nel trattato latino. Ma tutt'altra cosa sarebbe stata il contaminare con premature esposizioni dottrinali l'impressione che si riprometteva dal suo *ultimo lavoro*. E poniamo pure che la necessità lo avesse indotto a scrivere a Cane, nulla lo poteva costringere a scrivere da cane.

IV.

Cresce, se è possibile, la goffaggine nel quarto paragrafo, un po' ingarbugliato per giunta da un'incerta lezione: *plus dono quam domino*, o secondo il solo codice più antico, che non sempre è il migliore, *plus domino quam dono*. In verità si aspetterebbe *plus dono quam donato*. Press'a poco tradurrei: « L'ardente affetto che ho per voi m'impedisce di tacere come in questa donazione» (con la quale io pur vorrei sdebitarmi dei vostri beneficii) «chi ci guadagna più non siete voi che ricevete il dono, ma il dono stesso» (l'opera mia a cui crescerà pregio l'essere dedicata a voi). «Sennonchè col semplice titolo *Paradiso*, mi pare, chi ben guardi, d'aver già espresso il presagio dell'incremento della gloria vostra, giusta il mio proposito. Eppoi, novello come sono nel favor vostro, del quale ho sete, farò ogni sforzo per giungere dal primordio» (dal canto primo o dalla sua esposizione?) «alla prefissa meta» (al fine della cantica o della sua intera esposizione?), «col rischio della mia vita» (*vitam parvipendens*, che è la caricatura del *che m'ha fatto per più anni macro*). « Sicchè, esaurita ormai la forma epistolare (*formula consummata epistolae*), per introduzione dell' opera offertavi verrò a dir qualcosa in compendio, come farebbe un espositore (*sub lectoris officio*) ». Si direbbe che Dante non chiosi solo il Paradiso, ma chiosi anche la chiosa, segnando con istomachevole accuratezza i passi del suo discorso. Qui finisce, dice, la parte veramente epistolare; adesso salgo in cattedra (cattedra doppiamente dantesca!), e faccio sull'opera mia quel che farebbe un qualunque lettore, ossia professore.

E che uggiosa lezione! Si comincia ab ovo per venire a

cose molto semplici. Questa forma di ragionare è tutta propria di Dante, esclama qui il buon Giuliani. No davvero: era propria dei tempi, e Dante pur troppo non differiva in ciò dai contemporanei, sicchè talvolta riesce perfino lui a seccarci. Ma riesce più spesso, bisogna dirlo, con la limpidezza del ragionamento e l'efficacia dello stile, a farci ingoiare le sue scolastiche pillole. Or lo scrittore dell'Epistola rassomiglia più al Dante che secca che non al Dante che si fa ammirare. Però, siccome in questa materia è più difficile distinguere lui dalla comune degli scrittori, così volentieri vi sorvolerei, contentandomi di compendiare il compendio (§ V-XVI) d'introduzione al commento.

« Delle cose esistenti », dice, « talune han l'essere assoluto in sè, altre l'hanno dipendente da altre per relazione, come i relativi padre e figlio, signore e servo, doppio e metà, tutto e parte. La verità di questi relativi è dipendente, perchè, poniamo, se s'ignora la metà, mai non si conosce il doppio. Chi dunque vuol fare un po' d'introduzione alla parte di un'opera, bisogna che dia qualche notizia dell'opera intera di cui è parte. Sicchè per proemiare al Paradiso debbo premettere alcun che su tutta la Commedia. Sei cose son da cercare nel principio d'ogni opera dottrinale: il soggetto, l'agente, la forma, il fine, il titolo del libro, il suo genere di filosofia. In tre cose, cioè soggetto, forma e titolo, il Paradiso si differenzia dalla Commedia intera; le altre tre son comuni. Onde comincerò dalle prime tre, che devono considerarsi divisamente, prima rispetto al tutto, poi alla parte. Movendo dal *soggetto* di tutta l'opera, si badi bene che questa è polisensa, e poichè bisogna distinguere in massima il senso letterale dall'allegorico, che può esser di tre specie, si dirà che il soggetto letterale dell'opera è *lo stato delle anime dopo la morte,* l'allegorico è *l'uomo in quanto pel libero arbitrio, meritando o demeritando, va incontro alla giustizia premiante o puniente.* La *forma* è duplice: del trattato e del trattare. La *forma del trattato* è triplice, in quanto l'opera si divide in tre cantiche, ciascuna cantica in canti, ciascun canto in versi. La *forma del trattare* è molteplice: *poetica, fittiva, descrittiva, digressiva, transuntiva,* e ancora: *definitiva, divisiva, probativa, reprobativa, positiva d'esempii.* La terza cosa da considerare è il *titolo,* il quale è *Incipit Comoedia Dantis Alla-*

gherii florentini natione non moribus, giustificato da ciò che il poema, come fan le commedie, comincia male e finisce lietamente, e nel linguaggio è dimesso e umile. Passando a considerare il soggetto, la forma e il titolo, rispetto alla sola terza cantica, il *soggetto* n'è *lo stato delle anime beate dopo la morte*, e allegoricamente è *l'uomo in quanto coi suoi meriti va incontro alla giustizia premiante*. La *forma del trattato* qui non può esser che duplice, potendosi parlare sol della divisione della cantica in canti e dei canti in versi, non più di quella del poema in cantiche» (bella scoperta !). «È chiaro altresì del *titolo* del libro. Perchè se il titolo di tutto il libro è *Incipit Comoedia* ecc., come sopra, il titolo di questa sola parte dev'essere *Incipit Cantica tertia Comoediae Dantis quae dicitur Paradisus*» (altra scoperta come sopra !). «Si passa alle altre tre cose in cui la parte non si diversifica dal tutto: l'*agente*, che è il già nominato autore» (grazie !); «il *fine*, che potrebbe distinguersi in prossimo e remoto, ma insomma è *il rimuovere dallo stato di miseria quei che nella presente vita vivono e condurli allo stato di felicità*; il genere di filosofia, che è la *morale pratica*, ossia l'*etica*, non già la speculazione, poichè se anche v'è dello speculativo gli è in grazia dell'operare».

In verità che, se prima di riassumer codesta roba ho sentito l'obbligo di non sentenziar recisamente, ora m'è cresciuto il coraggio d'asseverare che a certe futilità Dante non sarebbe mai disceso, o non vi si sarebbe indugiato in tal modo. E ciò dico a prescindere da gravi considerazioni speciali a cui tra poco dovrò venire. Per ora aggiungo solamente che lo stile della Lettera, nei primi quattro paragrafi assai fiorito e pretensionoso, divien subito nella sdottorata sul soggetto, la forma e gli altri capi di roba, più arido forse e scolorito che il cambiamento di materia e di tono non importerebbe.

Gli è che qui il falsario non fa altro che trascrivere o compendiare qualche antico espositore del poema. S'è molto parlato in questi ultimi tempi del Commento latino di frate Guido da Pisa, come se l'esservisi scoperti brani conformi all'Epistola potesse avvantaggiare la causa della sua autenticità. Ciò sarebbe tutt'al più se Guido la citasse come lavoro di Dante, o se non altro com'epistola; ma se, a quel che pare, non ci dà che i soliti tratti comuni con essa, magari in una conformità mag-

giore che non sia, poniamo, tra il Boccaccio e l'Epistola, non potrà se non servire a meglio indagare le fonti di questa, e le fonti del Boccaccio stesso e di quanti altri più o meno concordino con lui e con l'Epistola. Certo il Boccaccio non ha escogitate lui quelle quisquilie di soggetto e forma del trattato e del trattare, forma definitiva, transuntiva (o transitiva, come par che preferisca), positiva d'esempii e via via. Sarebbe evidente, se anche non fosse provato, come codesti siano gli strascichi di pedanterie altrui, nelle quali il suo vago ingegno riesce or ad infondere or a inframettere concrete notizie, sennate osservazioni, od un amabile cicaleccio (1). Forse chi foggiò l'Epistola, piuttosto che razzolare da parecchi commentatori, s'attenne quasi unicamente o più specialmente ad un antico che era stato la fonte del Boccaccio e di altri in quegli schematici ritornelli. Quando verrà fuori una buona volta il Commento di frate Guido, si potrà forse verificare il sospetto che ci si affaccia; e n'avrà anche spiegazione il fatto da altri avvertito, che una frase di Guido sembri accennare, come l'Epistola, al commento d'una sola cantica, pur discorrendo del poema in genere.

Del resto, se anche risultasse che Guido medesimo ebbe presente un anteriore commento speciale e lo copiò distrattamente, ciò servirebbe per la storia del brano dottrinale dell'Epistola, il quale ne sarebbe ricacciato sempre più in fondo, a età sempre più prossima alla morte di Dante; non già a dimostrar antichissima l'Epistola stessa, quasi che tutte le parti sue facessero, per dirla coi fisici, sistema rigido, e provata che sia l'antichità d'una parte ne venisse comprovata quella dell'intero. Anche noi, seguendo il suo riverito esempio, ci permettiamo di distinguere *totum et pars*; e vi ravvisiamo una stratificazione, o una commettitura di pezze vecchie e nuove, di cui le rozze imbastiture salterebbero agli occhi, ancorchè l'autore non si pigliasse, come fa, l'incomodo di richiamarvi egli stesso prosaicamente la nostra attenzione. V'è un orlo epistolare, consistente nei primi quattro e nei due ultimi paragrafi; un proe-

(1) In lui, come nell'Epistola e in altri chiosatori, le forme definitiva, probativa, fittiva ecc., restano lettera morta, senza applicazione. A proposito dell'*agente* fa un po' di biografia di Dante, mentre nell'Epistola codesta parte rimane di necessità vuota e scipita.

mio generico dottrinale dal V al XVI; un'esposizione del prologo del Paradiso dal XVII al XXXI. L'orlo è nuovo, il proemio è vecchio, del brano espositivo non so che dire. Potrebbe l'epistolografo averlo fatto di suo, o staccatolo da un chiosatore diverso dall'autor del proemio dottrinale, o aver trovato bell'e unite le due cose in un sol testo. Vengasi o no in chiaro di codesta questione accessoria, la sostanza non muta. Per me, lo confesso, non solo ha un interesse secondario l'appurare se le due parti medie dell'Epistola sieno state messe insieme con poca o molta fatica, e su quali fonti e quanto antiche; ma se anche si riuscisse a provare che invece le fonti mettano capo all'Epistola, e già prima di frate Guido fosse esistita quale noi la leggiamo (nel qual caso bisognerebbe poi spiegare come ella potesse traversar in incognito tutto il Trecento!), la giudicherei sempre una falsificazione, per quanto anziana. Vi ho già additate molte incongruenze; altre passo ad additarne nel brano dottrinale testè riassunto. Parecchie di esse si trovano tali e quali nel Boccaccio e in altri, benchè non sempre allo stesso modo o in egual grado; ma ciò non ha che fare con l'autenticità. Quali che sieno i traviati o i traviatori, a me basta accertare il traviamento dalle dottrine autentiche del poeta.

V.

Nel settimo paragrafo si tratta la stessa materia svolta nel Convivio (II, 1), ma con tali divergenze che perfino il Giuliani, nel commento a questo, non se le potè dissimulare; solo cercò di persuadersi che nell'Epistola il poeta, reso più esperto dagli anni, correggesse ciò che aveva prima insegnato. Ma si dovrebbe, se mai, dire che gli anni lo avessero talmente stordito da fargli mettere la confusione ed il buio dove avea già visto così chiaro! Nel Convivio, seguendo san Tommaso, che il Giuliani ricorda nel commento all'Epistola, aveva bellamente distinto, oltre il senso *letterale*, tre altri sensi: detti *spirituali* dall'Aquinate. L'*allegorico, che è una verità ascosa sotto bella menzogna*; come la favola d'Orfeo che mansuefaceva le fiere, cioè non altro che gli uomini crudeli, e moveva le pietre, cioè non altro che gli uomini senza scienza ed arte. Il *morale*, che si ricava invece

da un fatto vero per sè, qual è quello che Cristo nel salire il monte per trasfigurarsi trasse seco tre soli dei dodici apostoli; ma da cui risulta pure un insegnamento, qual è che «alle secretissime cose noi dovemo avere poca compagnia». L'*anagogico* o sovrasenso, che si ha quando un fatto reale, come l'uscita del popolo d'Israele dall'Egitto, e la Giudea fatta quindi santa e libera, simboleggia insieme una verità spirituale, com'è che «nell'uscita dell'anima dal peccato essa si è fatta santa e libera in sua podestate». E secondo quest'ultimo concetto fece il poeta che le anime approdanti alla riva del Purgatorio cantassero appunto il salmo *In exitu Isràel de Aegypto*.—Ecco ora il bel pasticcetto epistolare. Contrappone al senso letterale un altro senso detto *allegoricus sive moralis sive anagogicus*, e ne reca subito ad esempio l'*In exitu Israel*. Il qual fatto *allegoricamente* significa «la nostra redenzione per opera di Cristo»; *moralmente*, «la conversione dell'anima dal lutto e miseria del peccato allo stato di grazia»; *anagogicamente*, «l'uscita dell'anima santa dalla servitù di questa corruzione all'eterna libertà della gloria».

A un notissimo dantista, uscito ormai egli pure dalla servitù di credere all'Epistola, quest'esempio dell'*In exitu Israel* sembra un plagio al Convivio, e soggiunge non potersi ammettere che Dante plagiasse sè stesso. Ma qui non si può parlar di plagio, chè ogni autore ha il diritto di ripetersi. Il vero guaio è che l'Epistola soffoca la distinzione tra il senso letterale meramente fittizio, poetico velo d'un concetto allegorico, e il senso letterale vero in sè, storico, da cui però o scaturisce una moralità o è raffigurato un fatto soprannaturale. Dei tre efficacissimi esempii danteschi ne dimentica due (Orfeo e i tre Apostoli), e s'attacca al solo terzo, stiracchiandolo per farlo servire anche al senso morale e all'allegorico; nè riuscendo in effetto se non a modulare in tre diverse gradazioni un unico senso niente altro che anagogico. Non è nè palinodia nè plagio: è una parodia. La quale deriva da ciò che, oltre la precisa distinzione tomistica e dantesca del senso allegorico dal morale e dall'anagogico, era in corso la dottrina agostiniana che riduceva tutto alla sola allegoria (1). Dante ne fa cenno, dove, terminata la

(1) Cfr. GIULIANI, *Opere latine* ecc., II, 189.

definizione del senso allegorico, prosegue: « Veramente li teologi questo senso prendono altrimenti che li poeti; ma perocchè mia intenzione è qui lo modo delli poeti seguitare, prenderò il senso allegorico secondo che per li poeti è usato ». Nè, si badi, avrebbe avuto motivo di mutar intenzione, se si fosse posto a chiosar il Paradiso ,che, se Dio vuole, è poesia anch'esso. Intanto fra i commentatori trecentisti del poema prevalse l'uso di muovere dalla semplice distinzione tra senso letterale e senso allegorico (1), forse per non impegnarsi a scovare tre sensi allegorici dovunque allegoria ci fosse: incominciando dal soggetto dell'opera, ove, quando avevan ben detto che la lettera è lo stato delle anime dopo la morte, e l'allegoria è l'uomo che coi suoi meriti o demeriti va incontro alla giustizia che premia o punisce, si sarebbero trovati in un bell'imbroglio a escogitare un senso morale che non somigliasse troppo all'allegorico, od uno anagogico che non paresse identico al letterale. Comunque, l'arfasatto che scrisse l'Epistola o colui dal quale ei copiava, sia che tentasse fondere le due dottrine, sia che del luogo del Convivio avesse una confusa reminiscenza, sia per qualsivoglia altra ragione, si straniò miseramente dal poeta. Nè gli si riaccostò nella boccaccesca chiusa: *Et quamquam isti sensus mystici variis appellantur nominibus, generaliter omnes dici possunt allegorici, quum sint a literali sive historiali diversi; nam allegoria dicitur ab alleon graece, quod in latinum dicitur alienum sive diversum.*

Quest'ultima spropositata erudizione ellenica, come più giù l'etimologia di *comoedia* e *tragoedia*, e più sù la parola *polysemum* (polisenso), è stato dimostrato come Dante le avrebbe potute benissimo leggere in certe compilazioni del tempo, una delle quali è fin citata nel Convivio. Sta bene, e su queste inezie mal si fonderebbe una prova di falsità, quasi dessero odore d'incoato Rinascimento, mentre non oltrepassano l'àmbito delle saccenterie medievali. Però riman sempre un fatto osservabile che quelle dell'Epistola non si ritrovano fra le rade velleità

(1) Su questo punto non posso indagare quanto vorrei. Il Boccaccio mi dà ragione, e ad ogni modo il mio discorso non ha alcun bisogno di approfondire codesta questione speciale.

ellenistiche sparpagliate nelle opere genuine di Dante, dove pur si toccano gli stessi soggetti; e che in essa appaiono accumulate con una certa ostentazione e senza necessità.

Parimenti dà anche da pensare il *rithimos* (§ IX) per «versi», benchè consentaneo all'uso d'allora così latino come romanzo. Nella Volgare Eloquenza il verso, come appunto l'endecasillabo, che qui direttamente ci riguarda, è detto sempre *carmen*, mentre *rithimus* non significa mai altro che rima (con *rithimari*, rimare). Comprendo che a una così costante distinzione l'autore si obbligò perchè lì gli bisognava una terminologia rigorosa, dovendo di continuo, spesso nella medesima frase, parlare e di versi e di rime schivando ogni equivoco, come per ciò stesso chiamò il verso sempre *carmen*, onde non si confondesse con *versus* per «volte». In un altro scritto avrebbe potuto lasciarsi andare, chè qui non c'era più pericolo d'anfibologia. Sennonchè non è verosimile, che assuefattosi a quella nomenclatura la volesse abbandonare in un nuovo lavoro, pur esso didattico.

VI.

Un altro orrore è il paragrafo decimo, sul titolo *Comœdia*. Non mi fermo sul fatto che, pigliando a illustrare codesto nome, non trascuri di premettervi il rituale *Incipit;* nè si pèriti di aggiungere al proprio nome la formula, già da noi studiata, *florentini natione non moribus*. La prima cosa era ovvia allora, e l'una e l'altra son fanciullaggini a petto di quel che segue. Nella schietta poetica dantesca, quale risulta dalla Volgare Eloquenza (II, 4, e 7, 9, 12, 13), il divario fra tragedia e commedia, tragico e comico, sta tutto nella levatura della materia e nella qualità dello stile e la conseguente scelta idiomatica. Non vi si congiunge alcun concetto della forma drammatica nè del valore classico dei due termini. Forse lo avrà ignorato del tutto? Per verità, quando nel Paradiso (XXX, 24) a descriver l'estrema bellezza di Beatrice si dichiara inetto, più che non fosse mai *comico* o *tragedo* a qualche punto del proprio *tema*, si direbbe a primo aspetto ch'ei pensi più al significato classico che non al medievale. Pure, riflettendovi meglio, si vede che ciò dev'essere una mera illusione del lettore moderno, tanto più che lì il tema a

cui Dante si riconosce impari è una descrizione, cosa non drammatica. E certo poi, quando nel Convivio (I, 5), notata l'instabilità e corruttibilità del volgare di fronte alla perpetuità del latino, continua: « onde vedemo nelle scritture antiche delle *commedie e tragedie* latine, che non si possono trasmutare, quello medesimo (latino) che oggi avemo », sarebbe assurdo credere ch'egli accenni non all'Eneide e ai *Remedia amoris* e simili altre opere latine familiari a lui e a tutti, ma a Terenzio e a Seneca, se pur gli avesse conosciuti. Si tratta proprio delle due grandi spartizioni della poetica d'allora, ben più comprensive che quelle della poetica classica, ed esemplificate mentalmente coi testi antichi più ovvii nelle scuole. A dir poco dunque, il senso medievale prevaleva nello spirito di Dante e vi sopraffaceva il classico, ignoto o mal noto. Per lui era tragedia una canzone amorosa sua o del Guinicelli, tragico era lo stile e l'idioma delle sue canzoni. Nell'Inferno chiama *alta tragedía* l'Eneide, certo per la sublimità del canto virgiliano, e per la grandezza eroica dei personaggi e degli avvenimenti. Che v'entrasse la considerazione della sua fine tragica, cioè luttuosa, non è facile. Se la fine è luttuosa per Turno, è perciò appunto lietissima pel protagonista Enea, come per la sua causa altamente nazionale e divinamente predestinata. Eppoi si tratta d'un poema semplicemente narrativo, qualificato tragico perchè tale era nella nomenclatura medievale ogni poema eroico, mentre quella classica implicava per forza l'idea del dramma.

Se dunque chiamò *Comedìa* il poema suo, l'avrà fatto per modesta antitesi al modello virgiliano; per il mescolar che faceva con alti personaggi e soggetti molte miserie e molta gente abietta, quantunque famigerata come tale; per il continuo dar nel satirico; per il bisogno d'usare largamente ogni gradazione di linguaggio, non restringendosi a quello schifiltosamente eletto che chiamava tragico; per il bonario metro della terzina, derivante dal serventese, ossia da un genere popolare, inferiore all'alta lirica. Ma, benchè l'elemento drammatico vi sovrabbondi, un dramma il poema non è. Difatto, il suo drammatico titolo eccitava le maraviglie del Boccaccio, più progredito che Dante nel ritorno alle idee classiche; anzi aveva già suscitato critiche ch'egli registra ed esamina. Peccato non poter riferire il

suo bello sproloquio; dove però una parte del ragionamento dipende dal non aver l'occhio alle dottrine della Volgare Eloquenza, o dall'applicarle a rovescio. Che poi Dante col titolo del poema volesse accennare anche alla fine lieta di questo, è cosa ben dubbia, comecchè subito l'affermassero gl'interpreti, non escluso suo figlio Pietro. Ad ogni modo sarebbe stata una considerazione accessoria e, mi si lasci dire, inorganica (1).

Che ti fa invece lo scrittor dell'Epistola o della sua fonte? Con elementi che nel Boccaccio sono disseminati e adoperati in altro modo (sia poi stato il Boccaccio a finamente valersene traendoli da un magro testo pari a quel dell'Epistola, o questa a semplificare pedestremente il Boccaccio) ei mette insieme quest'articoletto. Smaltita l'etimologia di *tragoedia* e *comoedia*; messala in rapporto con la natura dei due generi; confermata questa col citar Seneca e Terenzio; richiamata la consuetudine dei segretarii d'augurare scrivendo *tragicum principium*, poichè la tragedia finisce male ma comincia lieta, *et comicum finem*, chè la commedia comincia male ma finisce bene; notata la differenza dello stile, sublime nell'una, dimesso e umile nell'altra; citata la *Poetica* d'Orazio, là dove ricorda che la commedia assorge talora allo stile tragico e la tragedia discende talora al pedestre: conclude che «il poema di Dante è *comedia* sì per la materia, incominciando dall'orribile Inferno e terminando a cosa prospera e desiderabile e grata come il Paradiso; e sì per il linguaggio dimesso e umile, *perchè* è poema scritto in *volgare*, del quale volgare anche le femminelle si servono. Esistono altri generi di racconti poetici: il bucolico, l'elegia, la satira, e la sentenza votiva, come si rileva da Orazio; ma non accade parlarne».

Qui le sconvenienze s'affollano. La seconda citazione di Orazio è una superfluità da scolarello o da pedagogo; la prima è inopportuna, allegando l'eccezionale scambio di tono fra commedia e tragedia dove occorreva insistere sul tono normalmente proprio di ciascuna, e mentre nella Volgare Eloquenza lo scam-

(1) L'epiteto *divino* che l'ammirazione dei lettori diè presto al poeta e quindi al poema, per encomio, non per l'accenno al contenuto sacro che più tardi ci si vide (secondo ha ben chiarito O. Zenatti), non l'avrebbe l'autore mai aggiunto all'opera sua forse anche perchè gli sarebbe parso una stonatura unire a *comedia* un *divina*, quasi Dio potesse essere protagonista meno alto d'Enea.

bio non è ammesso. L'etimologia e la definizione dei due generi, col cenno dell'applicazione fattane dai segretarii (*dictatores*), è un imparaticcio tradizionale, trasportato di peso in un discorso che non ne aveva bisogno. La citazione di Terenzio e Seneca, fatta con tanta sicurezza come se gli avesse letti (*ut patet per Terentium in suis comoediis, ut patet per Senecam in suis tragoediis*), eccede inaspettatamente tutto il repertorio classico di Dante. Ben v'insistè lo Scherillo; nè può valere come una risposta quella del Toynbee, che le due citazioni potrebbero essere interpolate, o che in ogni caso non devano dar tanto sospetto. Ciò al più varrebbe qualcosa se il testo non fosse per altre ragioni incriminato, o sol per poche e lievi. Dante non mostrò mai di conoscere neppur l'esistenza di Seneca tragico, e qui ne avrebbe scoperto le opere. Quei *patet* avrebbero dello sfacciato se includessero una notizia molto indiretta; per quanto, a dir vero (ma è un vero che neanch'esso giova all'autenticità), di codesto verbo si faccia in pochi paragrafi uno sciupo veramente melenso. Le genuine citazioni dantesche di seconda mano hanno un aspetto ben diverso da quello che si avrebbe qui, giacchè sogliono implicare la deferenza a un culto tradizionale, come per Omero, o il simpatico sforzo di utilizzare quel pochissimo ch'egli sapesse d'un autore o di un'opera.

Tuttavia questi sono ammennicoli; il peggio è che del titolo del poema le ragioni più consentanee allo spirito dantesco vengono in seconda linea, appena abbozzate di profilo, e in prima linea è la ragione men credibile e meno improntata del solito suggello. Ma poniamo pure che il suo spirito fosse un po' mutato, la sua coltura classica cresciuta, la sua vigoria di pensiero scemata, e che nel dar conto altrui dei proprii motivi obliasse i più intimi cercandone altri più appariscenti; certo è però che una cosa non avrebbe mai detta, cioè che la lingua del poema fosse dimessa e umile *perchè* volgare. No: il volgare era secondo lui capace di tutte le gradazioni. Lo aveva ammesso e adoprato nello stile tragico, mercè quella scelta da cui gli risultava il volgare *illustre*; e allo stile comico aveva assegnato il volgare ora *mezzano* ora *umile,* lasciando il solo umile all'elegia. Questa era la sua precisa dottrina; che fu perduta di vista così da quelli che il poema reputarono poi scritto in volgare illustre, perciò ch'esso era stato il primo fonte della lingua

letteraria nazionale (1), come da quegl'interpreti che gli attribuirono d'aver intitolato umilmente il poema perchè scritto in lingua umile com'è il volgare! L'esordio del suo trattato latino, ove dice che l'eloquenza volgare è necessaria a tutti perchè vi aspirano non solo gli uomini ma sì le femmine e i fanciulli fin dove la natura il consente, fu di suggestione agl'interpreti che tirarono in ballo le femmine, dove non potevano riuscire che a svisare il pensiero dantesco.

Non temiamo di esagerare affermando che basterebbe questo luogo, ove il *modus loquendi* del poema è detto *remissus et humilis* solamente *quia* la sua *loquutio* è *vulgaris*, a dimostrare che l'autor della Lettera non potè essere il poeta delle canzoni, il trattatista del volgare illustre, il filosofo che con impeto d'affetto e d'ammirazione aveva salutato il volgare italiano come luce nuova, sole nuovo, suo grandissimo benefattore, degno del suo perfettissimo amore! Quando non avessi altro, mi starei contento al *quia*, a codesto sciagurato *quia* così assurdo in bocca di Dante.

Prima di finirla con tutto il brano proemiale, ho da fare un'osservazione sulla sesta sua rubrica: il genere di filosofia (§ XVI). Dubito molto se il poeta avrebbe ammesso che la filosofia della Commedia sia esclusivamente morale, sicchè quel tanto di speculativa che c'è vi stia in servigio della morale. L'ambizione sua fu più vasta, e da parecchie discussioni, come quella sulle macchie della luna, non avrebbe potuto ripromettersi alcun costrutto morale. Pur non volendo fare un'enciclopedia, un Tesoro, uno Specchio, aveva in mira un poema per certi rispetti didattico, squisitamente scientifico, largamente sapiente; e vi sfoggiò svariata dottrina astronomica, fin nelle similitudini e nelle indicazioni delle ore. Con tutto questo però, si può forse insieme dubitare se avrebbe chiamato senz'altro il poema *opus doctrinale* (§ VI) o *tractatus* (IX); sebbene, aggiungo subito, nella lingua d'allora codesti termini fossero applicabili a poesia.

In conclusione, abbiamo qui un corpo d'idee sistematiche

---

(1) Cfr. il mio libro, *Le correzioni ai Promessi Sposi e la questione della lingua*; Napoli, Pierro, 1895; p. 143-4, e passim.

sulla concezione generale del poema e sul modo d'intenderne le linee fondamentali e di avviarne l'esposizione, del quale corpo alcune parti non discordano dai concetti che doveron essere proprii del poeta stesso nè dal suo solito fare scolastico; ma altre, o son troppo vuote o s'attagliano solo a intelletti molto inferiori al suo, o addirittura stuonano dai noti principii suoi. Codesto schematismo ricorre nei più dei commentatori del secolo, ma con varianti notevoli nel numero e nella qualità dei concetti generici (soggetto, forma, genere di filosofia ecc.), e nel modo di svolgerli con diversa ampiezza e con opinioni talora diverse o perfino opposte. Studiare in che rapporto stiano tra loro in questa materia i chiosatori, indagare come quel corpo o schematismo si formasse poco dopo la morte del poeta, e con quali elementi ereditati forse da anteriori sistemi sulle opere poetiche in genere, e come potesse variarsi con tanta elasticità, e come da ultimo si decomponesse lasciando solo alcune tracce di sè nella posteriore illustrazione tradizionale, sarebbe un bell'assunto, diverso dal mio, ma di cui mi rimane un vivo desiderio. Chi si trovi d'avervi la debita preparazione, voglia provarsi ad appagarcelo.

VII.

Passo all'altro brano (§ XVII sgg), ove l'autore, dopo aver distinto nel *Paradiso* il *prologo* (versi 1-36) dalla *parte esecutiva,* cioè da tutto il resto dell'opera, si contenta di chiosare la prima parte del prologo (1-12) e di far un cenno generico sulla sua seconda parte. Qui mi viene più che mai in taglio un'acuta osservazione pregiudiziale che lo Zingarelli fece per l'intera Epistola (1). Avrebbe mai Dante voluto commentare in latino alcuni versi del poema, dopo che aveva bensì commentato le sue rime nella Vita Nuova e nel Convivio, ma in volgare, ma dichiarando nel Convivio solennemente, e con lunga dimostrazione, come sarebbe stata cosa indecente asservire il latino al volgare? Che Dante avesse finito con lo smettere tali scrupoli, non è che un'astratta possibilità; nè le viene alcun suffragio dall'essere in latino la Volgare Eloquenza, trattato teorico e critico sulla

(1) *Rassegna critica d. l. i.* III, 182.

poetica e la ritmica volgare, non mero commento ad alcuna poesia. Nè il rivolgersi il discorso a Cane giustificherebbe l'infrazione della regola, poichè nel Convivio (I, 9) aveva detto che i nobili sono quasi tutti *volgari*, non *letterati*, e come per essi in ispecie occorra il volgare. Io aggiungerei che l'Epistola, non citando in volgare i versi del Paradiso, sibbene tradotti in latino, rivela forse nell'autore un uomo di chiesa e di cultura prettamente chiericale, di che un lieve indizio potrebbe esser pure l'uso più sopra notato di *ritmi* per *versi*; ovvero indica una età più inoltrata verso il Rinascimento. Ma su ciò bisognerebbe scrutare a fondo le abitudini possibilmente differenti di tutti gli scrittori latini del secolo, e un credente nell'Epistola potrebbe obiettarci che i versi volgari vi son resi in latino, chi sa, appunto per attenuar la ripugnanza manifestata nel Convivio di subordinare la chiosa latina al testo volgare. Tiriamo via dunque, ma l'osservazione dello Zingarelli ha un gran peso, ed è un nuovo colpo al crollante edificio.

Scivolerò sulle scolasticherie, prima rettoriche, poi filosofiche, del commento; tanto più che non sono in grado di verificare se restino entro la solita topica di Dante, se l' oltrepassino, se ne divergano. Fu notato che in questo punto dell'Epistola, abbandonato l'*io*, si parla sempre in terza persona, riferentesi all'opera o al sottinteso poeta; e che ciò non consuona col modo solito delle due prose italiane e del trattato latino. Se il falsificatore trovò bell'e fatto questo brano o lo aveva preparato con altre intenzioni, la pigrizia può averlo rattenuto dal trasportarlo alla prima persona. Se lo compose apposta, la pigrizia può esser consistita nel non voler rimaner teso a parlare come Dante in persona: perciò avrebbe dichiarato di smettere la forma epistolare e di assumer quella più spiccia di un espositore qualunque. Fu anche notata dallo Scherillo la novità del citare Riccardo da San Vittore e Bernardo, con Agostino. Fu notata dal Kraus la citazione poco appropriata della *Metafisica*, che Dante aveva molto familiare; e in tutta la Lettera lo zelo, non frequente in lui, di citare il *libro* di ciascuna opera. È notevole altresì la formale citazione di Platone *in suis libris*. Ma più notevole di tutto è, che fra le due possibili interpretazioni del quarto verso (*Nel ciel, che più della sua luce prende, Fu' io*), l'Epistola s'attiene a quella che, estranea forse ai primi commenta-

tori, prevalente oggi perchè creduta risalire al poeta medesimo, dovrebbe parere la men verosimile stando al contesto. Il quale è: « La gloria di Dio penetra per tutto l'universo, cioè anche nel Purgatorio, nella terra, nello stesso Inferno ove si manifesta in modo negativo, ma più risplende nel cielo (largamente inteso), dove io fui e vidi cose che non saprei ripetere, ma pur ne vidi altre di cui potei far tesoro nella memoria e che subito mi metto a raccontare ». L'antitesi con *universo* mena a questo senso: « Fui anche in cielo, dove Dio risplende più che negli altri luoghi onde venivo », non già: « Fui in quel cielo ove Dio risplende più che negli altri cieli, cioè nell'empireo ». Come? per gli altri nove cieli non passò? non danno essi la maggior materia alla cantica? Nè si può dire che l'antitesi sia piuttosto con ciò che segue, e il poeta intenda che, se nell'empireo vide cose indicibili, nel regno santo però, cioè negli altri cieli, vide cose ricordabili e narrabili. Non si può, perchè nè tutto quello che vide nell'empireo gli è caduto dalla memoria ed è soppresso nel racconto, nè viceversa tra le cose viste negli altri cieli mancano di quelle ch'ei dichiari inenarrabili (I, 70 sgg, X, 40 sgg e 70 sgg, ecc.); e *regno santo* è tutto il Paradiso. L'unica sfuggita sarebbe, che nell'accenno al solo empireo s'intendesse incluso bonariamente a fortiori il passaggio per gli altri cieli. Non è che una misera sfuggita; pure, lasciamo correre.

VIII.

Ma come passar sopra alla ripresa della Lettera, ove interrompendo bruscamente la dichiarazione della seconda parte del prologo, cioè rinunziando ad esporla anche nel modo che chiama speciale, esce a dire che non ha danari, che non può seguitar nè quest'esposizione nè altre cose *utilia reipublicae*, e spera dalla magnificenza di Cane d'aver in altri momenti i mezzi per proseguire nell'*utile esposizione*? È una sortita giullaresca, fu detto, o, potremmo dire, da maestro Tuisio! La poca modestia con cui dice da sè che le cose sue sono o sarebbero utili, non mitiga l'abiettezza della supplica. Non si capisce bene se ha finito la cantica malgrado la fame, e se questa gli levi la lena solo a continuarne l'esposizione; o se la cantica stessa, col rapidissimo riassunto della quale termina la Lettera, è più

imbastita che ultimata. Ma quel che tutti dovrebbero capire è che il fiero uomo non avrebbe mai parlato così vilmente. Lamentò la sua povertà e le umiliazioni dell'esilio, nel Convivio o per bocca di Cacciaguida, bensì con parole che non solo ci commuovono a profonda pietà, ma ci fanno sentire la fantastica smania d'essere stati suoi contemporanei e avergli potuto offrire il nostro soccorso genuflessi dinanzi a lui! Qui invece il suo repentino atteggiamento da mendico, che al meglio arresta il suo discorso e di subito chiede, ci fa nausea. Il falsificatore non avrà certo voluto quest'effetto, e forse era commosso nell'atto che prestava al divino vecchio un linguaggio così indegno di lui, ma per poca finezza non s'avvide quanto indegno fosse.

E quanto diverso dal delicato accenno di Cacciaguida all'ospitalità di Bartolommeo della Scala,

> Ch'avrà in te sì benigno riguardo,
> Che del fare e del chieder, tra voi due,
> Fia primo quel che tra gli altri è più tardo.

Non dice nemmeno *dare,* ma *fare,* che riesce più pudico. Quel precorrere al domandare è la miglior lode per il signore morto, e ad un tempo quasi un'insinuazione al fratello Cane. All'esule niente coceva più che l'aver a chiedere! Il falsificatore non seppe il cor ch'Egli ebbe. Se l'Epistola *Amico florentino* fosse apocrifa pur essa, bisogna convenire che chi la scrisse si sarebbe investito meglio della parte; anzi, se mai, passando forse un poco il segno, nell'impostatura eroica, nel ripetere con alterigia il proprio nome (*Estne ista revocatio gloriosa, qua Dantes Alagherii revocatur ad patriam?... Si alia via invenietur quae famae Dantis atque honori non deroget...*), mentre si sa che solo per necessità Dante lo registrava. Ma almeno, a legger quei periodi magniloquenti e alteri, ti s'empie la bocca, l'animo si esalta.

IX.

Fu detto che, se fosse autentica, la Lettera a Cane sarebbe molto importante, e, se non per la biografia, per l'esegesi del poema. Perchè importante, di grazia? O se non se ne cava nulla!

Le chioserelle filosofiche ai primi versi del Paradiso non aiutano la nostra ermeneutica, o al più traggono fuor di strada circa il quarto verso. L'esercitazione scolastica sulle sei cose da considerar nel poema, è superflua dove non tocca quel che già risulta dalle opere autentiche, e peggio che superflua dove lo ripete travisandolo; nel rimanente si perde in sottigliezze che o tornano insignificanti oggi o restano sospese in aria pure nei chiosatori antichi, che le mettono nel loro programma e poi se ne scordano. Il piacere che alcuni decennii sono poteva provarsi nell'udir da Dante stesso come l'ossatura del poema sia tutta religiosa e morale, sicchè gli elementi politici, per quanto copiosi, non v'entrino se non come applicazione della morale umana e divina, non ci seduce più oggi che una critica più serena e un felice ritorno alla schietta intuizione dei chiosatori antichi han già dissipate le esagerazioni politiche del Foscolo, nonchè le follie settarie degli altri. Neppure il gusto di toccar con mano come Dante avrebbe sottilizzato su una poesia propria ci vien dall'Epistola, giacchè abbiamo per questo lato ben di più e di meglio nelle due prose volgari e nel trattato latino. Le relazioni personali con Cangrande le sappiamo per altra via, oggi soprattutto col progresso della critica e dopo il risuscitato sonetto del Quirini. Non vi si aggiungerebbe altro che un'immagine spiacente: il poeta con la mano protesa verso il signore! Neanche una data s'acquisterebbe, perchè il documento, per fortuna, non è datato. E dunque? Quest'opuscoletto, nel quale non si vede mai l'unghia del leone, ancorchè non vi spuntasse così di frequente l'orecchia dell'asino, non è che un uggioso ingombro. Non riesce proprio pernicioso, come la Lettera di frate Ilario, perchè non include niuna fantasticaggine romanzesca, ed anzi, avendo il suo addentellato in un fatto vero e in una giusta idea dell'essenza religiosa del poema, diè talvolta un'arme in mano alla sana critica. Ma fece perder del tempo, e ne farebbe perder ancora, perchè nella scarsezza dei documenti intorno a Dante si fa tesoro d'ogni loro parola, si tenta spremerne tutto il sugo possibile, e questa fatica è tutta sprecata e rischiosa con un documento falso. Al falsario perdoni Iddio, *qui est benedictus* (per concluder come l'Epistola, arieggiante alla sua volta il finale della Vita Nuova!) *in omnia saecula saeculorum.*

POSCRITTA

In un successivo fascicolo della *Rivista* (15 dicembre 1899) il Torraca ha combattuto lungamente la mia dissertazione (1). La quale non fu suscitata, com'ei sospetta, dall'opuscolo del D'Alfonso; bensì questo mi capitò a proposito mentre componevo una semplice poscritta alle *Tre discussioni*, che mi divenne via via un articolo da potersi pubblicar subito. L'opuscolo m'aiutò a rimaner fido all'intenzione di dirmela a tu per tu con l'Epistola, prescindendo da ogni polemica; e m'è caro che il Torraca abbia presa in buona parte la mia condotta riguardosa, che si prestava ad esser male interpretata. Nemmen ora voglio replicare così a lungo come potrei, e ciò per due ragioni: mi ripugna di parer intollerante della sua opposizione, tanto più che l'ha fatta con così amichevole cortesia, e mi sembra petulante lo star a ripetere gran parte di quello che già dissi. Poichè il più delle argomentazioni sue non sono che la diretta antitesi delle mie: io dico che la tal cosa è improbabile o impossibile o brutta, ed egli la dichiara probabile, possibile, bella. Alla buon'ora dunque, scelga il lettore.

Con tutto il cuore riconosco che una causa tanto disperata non potea trovar un difensore più accorto ed erudito, nè un corpo pieno di piaghe più o meno mortali un medico più dotto e pietoso. Probabilmente egli avrà la sodisfazione di far per ora sospendere l'esecuzione del reo o di galvanizzare il cadavere. Molti lettori in un caso come questo rimangono storditi, nè avranno la pazienza di rilegger centellinando tre cose: l'Epistola, la chiosa mia, la sua. Per l'apocrifo libello taluni hanno una tenerezza a tutta prova, e parecchi l'avevano mostrata al pubblico; il che suole, pur troppo, sembrare una buona ragione per non ismetterla. E a tutti loro è una consolazione grandissima il poter dire che un valente critico m'ha data una lunga risposta, la quale fa pensare, e rimette la cosa in forse. Nè io ero o sono così ingenuo da aspettarmi altro. Accade talvolta di sentir parlare d'una donna per cui si son filati molti romanzetti, fatti molti scandali, e che avendo finalmente la fortuna d'incontrarla uno si debba domandare: come?

---

(1) È tornato invece ad argomentare efficacemente contro l'Epistola lo Zingarelli nel suo *Dante*, p. 308-318.

per quella *sgrignutuzza* tanto diavoleto? L'Epistola allo Scaligero, quando io l'ho guardata bene in viso la prima volta, m'ha ricordato cotali donne. Il Torraca mi annovera fra quei che vi credevano. Per verità tutto si riduce a questo, che in un lavoro giovanile (*Saggi Critici*, p. 354 n.) la citai di fuga, freddamente, seguitando una citazione già fatta dai miei predecessori; ma non diedi mai segno d'esserne spasimante (il che in ogni caso non mi impedirebbe di ricredermi), e fin da che me la studiai un po' di proposito rimasi strabiliato nel modo che ho detto. Non però ho dato del credenzone a chiunque non avesse sentito in sè quell'effetto, chè so troppo bene come l'abitudine inveterata a reputar possibili certe cose, abitudine che spesso risale ai nostri docili anni di scolaro, e l'imponenza di tutta una tradizione di dantisti celebri, e un doveroso riserbo verso le nostre impressioni personali, ci ottunda spesso la nativa ripugnanza all'assurdo, e possa render credulo o timido il più acuto e coraggioso dei dotti. Non mi cadde mai in mente che il male che dicevo dell'Epistola s'avesse a risolvere in altrettante punture ai fidenti nella sua autenticità; anzi cominciai dal dichiarare ciò esplicitamente, e il desiderio d'evitare ogni contraria apparenza contribuì non poco nel risolvermi a non citare quasi nessuno e a non uscir da una trattazione tutta oggettiva. La pienezza e l'ardore del convincimento mi fece essere bruscamente sincero, e ne chiedo venia; ma mi astenni fin dal leggere o rileggere i più o men recenti scritti altrui, per non istaccarmi pur un momento dal nudo testo della controversia.

Ed ora, senz'ombra di rammarico, dirò in breve al Torraca che la sua apologia è, nel miglior senso della parola, sommamente artificiosa. Un primo e sostanziale artificio è d'impostare la questione come se per argomenti estrinseci l'Epistola non fosse punto sospetta, e io presumessi di scrollarla con gl'intrinseci. Sarebbe legittima anche questa pretesa; ma il vero è che il documento, ancorchè fosse non indegno di Dante, c'è pervenuto in un modo che di per sè è bastato a dare le più giuste inquietudini. Anche della Volgare Eloquenza, sì, fu dubitato. Or lasciamo stare che i dubbii intrinseci si son chiariti illusorii, e movevano da preoccupazioni dei cinquecentisti per la questione che agitavan sulla lingua, e le contradizioni erano più tra il libello dantesco e le ubbie o idee loro che non tra esso e altre cose di Dante, e le contradizioncelle che pur vi sono di quest'ultima specie son facili a spiegare. Ma vivaddio, se il libello era stato da ultimo un po' perduto di vista e sempre non molto studiato, lo aveva però menzionato l'autore stesso nel Convivio, lo avevan ricordato i più prossimi biografi del poeta ed il Bruni, e nè Dante nè gli altri ne avevan detto nulla

che stonasse dal testo che si volea gabellare per falsificazione! Qui il caso è radicalmente diverso, chè per più secoli, l'Epistola nessuno la conobbe; salvo un solo, e così distante dal poeta come sarebbe chi, intorno al 1905 o 1910, tirasse fuori un preteso opuscolo del Monti o del Foscolo che nessun di noi conosceva o presumeva essere mai stato scritto. E il paragone è inadeguato, perchè alla fin fine la generale ignoranza d'un opuscolo rimasto chiuso in un cassetto è possibile; bisognerebbe aggiungere che alcuni pensieri dell'opuscolo girassero, in varianti infinite, fra tutti gli amici e gl'illustratori del Monti, senza che nessuno si sognasse d'attribuirli a lui. In tale stato di cose molte giustificazioni del proprio ritrovamento dovrebbe dare nel 1910 l'ipotetico scopritore, e a molte perizie verrebbe assoggettata la scoperta. La principale sarebbe questa: se un esame attento mostrasse almeno quelle pagine degne del Monti e non discordi dalle sue solite dottrine. Io soglio astenermi da ogni argomentazione che abbia sin l'aria del dibattito forense; ma poichè il mio insigne contradittore ha argutamente assunta la forma del piato, ho il diritto di contestargli: tocca a voi di distruggere le terribili prove estrinseche chè stanno contro l'autenticità, e di allegar tali prove intrinseche che producano un eccesso di convinzione favorevole, e non rassomiglino mai ad una scappatoia o ad un ripiego.

E vi somigliano troppo spesso! Lascio andare le tante belle cose e tanto dantesche, che egli con sottile industria riesce a scovarvi. Di molte già dissi perchè mi paian brutte e non ammissibili in Dante; sulle altre non serve fermarsi, perchè tutt'al più mostrerebbero, caso mai, che il falsificatore ebbe pur qualche volta una relativa vigoria di pensiero e di stile, e che qualcuno dei miei epiteti, del resto quasi sempre circoscritti al caso particolare, potrebb'essere addolcito. Io pure lo dissi «non sempre grossolano». Ma qui bastano i molti casi in cui il Torraca stesso non può dissimulare la gravità delle osservazioni e deve contentarsi di mitigarle, di escogitar forzati rimedii, e, me lo lasci dire, di spostare un tantino le questioni.

Sarei infinito se provassi ciò, non che punto per punto, ma con un'esemplificazione un po' larga; tanto più che ad argomenti taglienti non potendo egli dare risposte nette, ha spesso dovuto darne una che a via di carezze dialettiche li diluisse, sicchè la replica alla replica non finirebbe mai. Mi restringerò a pochi esempii. A me parve incredibile che Dante interrompesse seccamente il solenne discorso per dire a Cane: «Ma dammi qualcosa se vuoi che continui, io non so come andare avanti, la miseria m'impedisce di lavorare!». Il Torraca lungamente mostra che il poeta,

per quanto gli ripugnasse il chiedere, ebbe più volte a chiedere, in quella sua vita raminga e infelice.

Certo, rispondiamo; ma prima di tutto, pegli anni a cui l'Epistola apparterrebbe sappiamo che di una così estrema povertà non era più il caso, grazie all'ospitalità del Polentano. La malinconica predizione di Cacciaguida riguarda molto più i primi anni dell'esilio che non gli ultimi. E poi, anche a voler prescindere da codesta doverosa distinzione cronológica, che di per sè costituisce un'altra legittima suspicione contro l'autenticità dell'Epistola, ho sempre da opporre: nei termini in cui voi la mettete, la vostra è un'osservazione biografica, non già stilistica e psicologica quale la mia è. Il povero esule avrà, sì, chiesto a voce, e chi sa, ahimè, con qual voce; ma in iscritto, e in uno scritto letterario come questo, è un altr'affare! Nelle altre opere, tutti gli accenni alla sua povertà sono generici, e in ogni caso son delicati e fini quanto mai; invece, la richiesta fatta qui, a questo modo, con queste parole, è un'uscita da pezzente Tale è la mia tesi, e ciò che le fu obiettato non la riguarda direttamente Anzi la prende di sbieco e la lascia intatta. Ho io detto che Dante fosse ricco? Non mi curai nemmeno di notare che negli anni dell'Epistola s'era forse riavuto dalla povertà; tanto io battevo su quest'unico punto, che quel modo di pitoccare è abietto ed incredibile in un tal uomo e scrittore.

Utili cose dice il Torraca sulle intitolazioni enfatiche che allora si apponevano alle epistole, e ne avrei tratto insegnamento a temperare in questo lieve particolare il mio discorso, se non mi fosse parso debito di cortesia il lasciarlo intatto onde ne risalti la parte giustamente da lui castigata. A temperare dico, perchè resta sempre dubbio se Dante sarebbe stato enfatico come gli altri, e a quel modo. Ma le sue generiche avvertenze non servono a convincermi che non vi sia nulla di strano almeno nella ripetuta qualificazione di *Florentinus natione non moribus*, che inoltre è cosa diversa ed è ben più sonora e grossa del solito *exul immeritus* delle epistole men sospette. Eppoi egli insiste sull'intitolazione, ma perchè di quel curiosissimo cappello che la precede non dice parola? Ancora, mi rimanda allo stupendo luogo del Convivio (I, 3-4), per quel che l'Epistola tocca della gran fama di Cane e come da vicino essa paia perfin minore del merito. Ma che vuol dir ciò? Da quel passo, come da quel del Paradiso («Per lui fia trasmutata molta gente...») avrà il falsario preso le mosse; ma io mi fermai unicamente, e il mio critico sorvola, sulla poco felice qualificazione di *excessiva* data ai *facta* di Cane.

L'*in Sapientia de sapientia legitur* ha riscontro, sta bene, nel *Si legge nel libro allegato di Sapienza di lei parlando* (Conv. III, 15);

ma appunto il riscontro, che poi si risolverà nell'indicazione d'una fonte del falsario, mostra che questo caricò la mano, mutando il semplice pronome (*di lei*) nella forte ripetizione del sostantivo. Qui si tratta di sfumature. Alle quali io non do un valore eccessivo, ma a cui il valore che pur hanno vien tolto solo col sopprimerle! Signorsì, *pedalis* è in Cicerone; ma dice di per sè, come anche in Seneca, l'apparente grandezza del sole, e forse Dante se ne sarebbe accorto, e perciò forse non avrebbe scritto *pedalis magnitudinis*, benchè il lessico latino ci dia in testi posteriori quell'aggettivo unito a *longitudo*, *mensura* e simili. Qua dunque la cosa si può ritorcere. Del resto, io non mi fermai su codest'inezia; ciò che a me preme è l'inopportuno uso che qui Dante avrebbe fatto dell'esempio del sole, adoprato altrove da lui a distinguere, non a confondere: inopportunità che invano il Torraca cerca di smentire. Un'altra sfumatura è quella dello *Spiritus Sanctus*, e come tale rimane osservabile. Sul *tenellus* non so perchè il Torraca si aspettava che io fossi più severo, mentre ho per costante abitudine di notare io per il primo ciò che in un argomento a me propizio vi possa essere di manchevole o di limitato.

Per *Poetria* non ho voluto menare troppo scalpore, ma non è esatto che io non vi dia peso. Ho detto concessivamente che altri potrebbe qui svignarsela col supporre un guasto nella tradizione manoscritta; ma il guasto non è provato nè provabile nè probabile, e il doppio *Poetica* resta una piccola ma dura pietra d'inciampo per chi sostiene l'autenticità. Quanto all'impasto del latino, devo avvertire che io non già trovo migliore quel dell'Epistola, sicchè altri me lo possa spiegare con un progresso fatto dal poeta negli ultimi anni; bensì lo sento nel tutt'insieme peggiore, e soprattutto diverso. Diversità più di stile che di lingua, ma anche di lingua. Nè, si badi, ho mai detto che la latinità dantesca debba aver per forza sapore più classico che medievale. Su questo punto però vi sarebbero molte distinzioni a fare, che son premature finchè non s'abbia un compiuto studio sul latino dantesco. Intanto osservai che in complesso si fiuta nell'Epistola una latinità che non è per l'appunto quella delle opere genuine; e in particolare poi le discrepanze che additai, o di cui accolsi dai miei predecessori l'accenno, le misi innanzi con l'esitazione nascente dal timore che qualche parallelo dantesco potesse sfuggire a me ed esser segnalato da altri, e con la discrezione impostaci dal considerare che in fin dei conti ogni autore può usare in un'opera vocaboli e modi non usati nelle altre. Ma, se in astratto ogni singola discrepanza può esser tosto o tardi chiarita insussistente, e se ogni singola prova anche certa non ha di per sè nulla di perentorio, qui è la somma delle divergenze che costituisce una prova.

Che se poi in certi casi la parola non è in Dante, ma pur è nel libro da cui Dante aveva attinto ciò che nell'apocrifa Epistola appare reminiscenza dantesca, nulla di strano v'è a porre che il falsario conoscesse insieme Dante e la sua fonte, o in quel momento avesse presente piuttosto la fonte, o nel suo orecchio risonassero insieme le reminiscenze di Dante e delle sue fonti. Chi s'è mai sognato di dire che il falsario fosse un illetterato? O chi ha asserito che le sue reminiscenze dantesche siano tutte poste giù coi libri alla mano, non mai a memoria, col rigore di chi voglia fare un vero e proprio centone? Io no di certo, nè mi son figurato mai altro se non un uomo di lettere che, volendosi prender lo spasso di parlare in nome di Dante, vi adopera alla meglio e la sua coltura dantesca e la sua coltura generale, che gli veniva in gran parte da opere allora usuali tra i dotti, le quali Dante medesimo aveva lette e sfruttate. Egli non avea bisogno di fare una ricerca di fonti nel senso nostro odierno, per valersi dell'Aristotele latino o d'altro simile testo. Per parer Dante scrisse come s'immaginò che Dante avrebbe potuto scrivere, ma sdrucciolò in vocaboli ed accezioni che non han riscontro nel latino di Dante. Questo è il fatto; e, pur ammettendo che Dante all'occorrenza non avrebbe forse disdegnato di usar una o altra di quelle tali voci, e la sua lingua effettiva non rappresenti tutta la sua lingua possibile, chè sarebbe una rigida pedanteria dir altrimenti, bisogna però ricordarsi che ogni scrittore ha le sue simpatie e antipatie, l'abitudine di dir certi modi e di non dir certi altri: di non dirli ancorchè spesso nulla ci avrebbe a ridire. In queste materie è tutto affar di discrezione e di giusto calcolo delle probabilità, e i due principii generali or ora espressi, limitantisi a vicenda, si devono opporre or l'uno or l'altro al critico che ecceda in un senso o nell'altro. Se un opuscolo per ogni altro rispetto indubitabile il critico lo mettesse in quarantena, sol perchè s'è accorto che v'è *analogia* per *proporzione* o un'altra simile inezia che non si legge mai nella Volgare Eloquenza e nella Monarchia, sarebbe da obiettargli: ma in codeste opere Dante non ci ha nemmeno lasciato detto che tali voci non le avrebbe mai scritte, a costo di farsi tagliar le mani. Viceversa se il critico avanti a un bel mazzo di simili novità si stringe nelle spalle, e dice che nulla impediva a Dante di adoperarle, torna giusto opporgli che le opere certe son pur la pietra di paragone sulla quale dobbiamo provar le incerte, e che la critica delle autenticità avrebbe fatto ben poco cammino se avesse spinta la prudenza fino a tanto scetticismo.

In un altro punto dov'è questione di logica e di stile, giacchè l'epistolografo vi dice che tra le sue bazzecole ha finalmente pre-

scelta la sublime cantica del Paradiso, il Torraca vede che la medicina non basta più, che ci vuol la chirurgia, e afferma che uno sciocco di copista pose *sublimem* dov'era scritto *ultimam*. Lo afferma con sicurezza, giacchè il caso è disperato e quindi il rimedio dev'esser coraggioso. Gli pare che quel *sublimem* sia un'enormezza perfino per un falsario. Io non ne so nulla, perchè del falsario non sono grande ammiratore nè oserei fissare i limiti della sua capacità a stonare. So che quello è il vocabolo che i manoscritti ci danno, ed è ben arbitrario il sopprimerlo, prezioso com'è nel processo che stiamo istruendo. Siam sempre lì: se non ci fosse che questo guaio solo e l'autenticità fosse indiscussa, l'emendazione congetturale sarebbe proponibile; ma nelle nostre condizioni essa è una violenza bell'e buona, arieggiante a una petizione di principio o alla soppressione di un reperto giudiziario. Intanto si consideri una cosa. Su quell'enormità erano scivolati tutti coloro che assaporarono il documento come una soave chicca dantesca; ed ora che io ci ho richiamata l'attenzione, ecco che quel vocabolo è divenuto indegno perfin d'un falsario e bisogna amputarlo! O come non se n'accorsero prima? Convien dire che la chicca la mandassero giù come una pillola, così da non sentirvi qualche particella amara. Ma il vero è che un minuzioso esame intrinseco fu fatto solo da alcuni vecchi, rispettabilissimi certamente, dei quali anzi mi dispiace che non sempre ei siano tanto risparmiati da tutti quanto le loro benemerenze e la loro stessa ingenuità consiglierebbe, ma che insomma bevevano un po' grosso; e gli altri seguitarono dopo a disputare più sugli argomenti estrinseci e sulle poche inverosimiglianze intrinseche già messe in campo, che non su tutto il libello. Il che non è una colpa, nè un indizio di poca dottrina o ingegno, poichè è naturale che le cose si facciano una alla volta; ma avrebbe dovuto indurli ad ascoltare con minor diffidenza chi li ha richiamati a pesare parola per parola il documento in sè stesso. Del rimanente, pur dopo la brusca eliminazione di quell'impareggiabile *sublimem*, il paragrafo non cessa di esser goffo e indegnissimo di Dante: giacchè sempre verrebbe a dire che questi avesse durata una gran fatica per accorgersi che fra tante sue bazzecole il Paradiso era quella più offeribile a Cane! La musica è tutta stonata, ancorchè ci turiamo gli orecchi allo scoppio di quella stecca veramente sublime (1).

---

(1) Mi sgomenta il pensare che a un largo uso di emendazioni congetturali o d'ipotesi d'interpolazione, e ad altri ardimenti, vorrebbe si ricorresse un egregio amatore dell'Epistola (G. Biadego, *Dante e gli Scaligeri*, Venezia 1899, p. 26 sgg). Ci si provino un poco, e vedranno come si sfilerà meglio tutta la collana! E che ne farebbero poi più d'un documento così cincischiato? È vero che non ne fanno nulla anche adesso.

Sul paragrafo quarto il Torraca fa molti sforzi di sintassi, che, mentre ben sono arditi, poco gioverebbero a ravviarlo. Quel po' di senso che pur se ne cava all'ingrosso è una cosa ovvia, e non occorre il luogo di Aristotele per tirarla fuori. Di tanto lavorio, il solo effetto utile mi par la felice supposizione che *domino*, anzichè significare il signor Cane come generalmente s'è inteso, possa significare il poeta stesso, prendendo *domino* nel senso ovidiano di *autore*. E potrebbe prendersi pur come *donatore*, ossia il padrone dell'oggetto donato. Ma anche così, per aver un discorso che si reggesse, bisognerebbe mutar *dono* in *donato*. Allora direbbe almeno: l'offerta giova più all'autore donante che non a Cane donato del libro.

Non dissi che la parte dottrinale dell'Epistola non abbia sapor dantesco perchè è scolastica, ma perchè lo è in modo meno eletto di quel ch' è proprio di Dante; il che può rimaner vero anche se il Torraca fosse riuscito a dimostrare che l'Epistola sia in ciò più fina di altri chiosatori. Comunque, mi rallegro che egli, nell'adoprarsi a infirmare il mio argomento, sia venuto ad appagare in parte un mio vivo desiderio, iniziando uno stretto confronto delle dottrine dell'Epistola con quelle degli altri interpreti, e la ricerca delle origini classiche della teoria che essi in varii modi insegnano e rifrangono. I suoi eruditi accenni saranno utili a chi vorrà trattare di proposito il soggetto. A me riescono interessanti, ma non mi riguardano, benchè paian rivolti contro di me. Della genesi delle dottrine dell'Epistola, come della relazione di questa con tutte le altre chiose del tempo, non mi son voluto nè saputo occupare, aspettandomi d'essere illuminato da chi conduca la faticosa ricerca senza fini polemici. A me basta che in quel che l'Epistola va spicciolando vi siano parecchie cose assolutamente non dantesche.

Le quali permangono tutte, malgrado gli sforzi gagliardi del mio contradittore. Qui non fo che qualche noterella. Dice che nel Convivio non c'è la distinzione tra un senso letterale fittizio ed uno storico. C'è benissimo, poichè la favola d'Orfeo per Dante non è che una favola, e di vero non ha se non il senso allegorico ch'essa rappresenta; laddove il senso letterale da cui si cava il senso morale o l'anagogico consiste in fatti veri per sè stessi, quali la trasfigurazione di Cristo avanti a tre soli apostoli o l'uscita d'Israele dall'Egitto, che sono due verità anche a prescindere dalla moralità o dal senso soprannaturale che se ne può spremere. S'intende che anche la favola ha un senso letterale, e che da questo deve muovere l'espositore per venire all'allegorico; ma favola la è favola,

non è cosa avvenuta, non esisterebbe se non dovesse servire di sostegno a un'allegoria. Questa è la bella distinzione che l'Epistola manda in fumo. Che *mistico* si legga nella Monarchia (III, 4) per *allegorico* (però d'allegoria non poetica) non avevo badato, e mi piace di riconoscerlo; ma questo non toglie che l'Epistola confonda i tre diversi sensi spirituali che il Convivio secerne, e l'unico esempio ch'essa fa servire a tutti e tre non calzi se non per il senso anagogico, e per farlo servire a tutti e tre lo tratti come un elastico che prima si lascia com'è, e poi si stira un poco e finalmente molto.

Riconosco che *ritmi* può significar le terzine, benchè non risulti che qui sia adoprato in tal senso; ma resta che è ad ogni modo un senso diverso da quello della Volgare Eloquenza, nè al divario dal certo uso dantesco diedi peso se non discreto (1). Così chi fe' osservar la novità della citazione di Riccardo da San Vittore e di Bernardo, non aveva dimenticato (diamine!) i due canti del Paradiso, nè insinuato che il poeta avesse coloro in poca stima, ma registrava un fatto reso non indegno di menzione dalla consuetudine di Dante, sobrio nel citare gli scrittori medievali quant'era corrivo a citar gli antichi. Nessuno farebbe dipendere da una minuzia simile la sostanza della questione. Un lettore sbadato potrebbe credere che a tutti gli argomenti io abbia data pari importanza, laddove ho ben distinto i massicci dai sottili, i principali dagli accessorii, i certi dai dubbii, le cose che riescono più o meno probative da quelle che si segnano per puro scrupolo. Il Torraca ha manomessa la mia diligente prospettiva, nè poteva fare molto diversamente, riportando tutto sopra un piano, ribattendo egualmente ogni cosa. Ma dato e non concesso che a ogni cosa avesse trovato un rimedio più o meno tollerabile, a ogni strappo un rammendo o una pezza a colore, la sintesi di tante rappezzature qual fiducia ispirerebbe verso un opuscolo a cui già manca ogni prova estrinseca d'autenticità? Ben egli riconosce tuttavia che alcune delle mie censure sono particolarmente formidabili, e s'adopera ad attaccarle con maggiore sforzo d'ingegno e di peregrina erudizione. Ammiro l'uno e l'altra, ma la verità schietta ha una sua faccia aperta, alla quale ogni spirito spassionato la ravvisa. E quando egli s'ingegna di persuadersi che Dante, dopo avere teorizzato e praticato il volgare tragico, possa esser saltato sù a dire che la

(1) Si fonda poi su un malinteso l'osservazione del Torraca, però tutt'altro che malevola, che io abbia detto le due prose italiane e il trattato latino mentre volevo dire i due trattati latini. Voglia tornar a guardare e vedrà che chiaramente io accenno la *Vita Nuova*, il *Convivio* e il *De vulgari eloquentia*, nè caddi in alcuna distrazione.

Commedia ha stile dimesso e umile *perchè* scritta in lingua volgare, mi par come se uno mi volesse far credere che sia del Manzoni un periodo di questa sorta: «Il Giusti trattò solo il genere scherzevole, perchè non aveva a sua disposizione altra lingua che il povero uso vivo toscano».

Circa il quarto verso del Paradiso non fo che convincermi sempre più che l'interpretazione datane nell'Epistola è erronea, se anche un intelletto così sottile non ha potuto avvalorarla altrimenti che con quelle ragioni che già avevo riassunte e confutate. Ho fatto tesoro della sua avvertenza, che i primi chiosatori s'attenevano all'altra interpretazione, ma ne traggo quindi nuova conferma a reputarla la sola giusta e a trovar incredibile che Dante in persona le preferisse la peggiore. L' Epistola dev' essere stata foggiata da Filippo Villani o da altri della fine del secolo, e naturalmente s'appigliò a quell'interpretazione che allora cominciava a venir di moda e a soppiantare la giusta chiosa più antica.

Finalmente alla domanda che il Torraca già fece ed ora ripete, chi mai e per qual fine avrebbe commessa la falsificazione, può non sapersi dar precisa risposta senza che perciò risulti men chiara la falsità. Non sempre si può indovinare la spinta che mosse un falsario, e tanto meno metter la mano sul vero colpevole. L'apocrifo talora ha un fine determinato, tal altra n'ha uno vago o bizzarro; non di rado è opera d'un semplice capriccio, è uno spasso letterario o uno scherzo di cattivo genere. Guai se ci avessimo a bere per genuino tutto quello che non si capisce perchè sia stato foggiato. Foggiare un apocrifo è sempre un'aberrazione, e le cause che fanno aberrare gli uomini sono infinite e spesso indefinibili. Nella storia delle letterature vi sono periodi in cui l'apocrifo è di moda e non ripugna, sicchè dà fin luogo a gare e all'emulazione. Non per citar un esempio analogo all'Epistola, ma il Leopardi oggi non avrebbe certo avuta la fisima nè dell'Inno a Nettuno nè del Martirio. Queste e altre considerazioni valgono pur quando l'apocrifo è fatto mirabilmente; tanto più valgono quando esso si lascia scorgere. Cosicchè la domanda del Torraca potrebbe scuotere tutt'al più gli ammiratori del libello, non iscuote me che son tanto lontano dall'ammirarlo.

E quando vedo che l'ammirazione può giungere fino a proclamare che «se un cataclisma annientasse di un colpo i quintali di carta stampata e manoscritta che la critica dantesca ha accumulati, basterebbe l'Epistola a riaprir la via alla retta interpretazione della Commedia», e che «la critica dantesca antica e moderna» non ha scoperto niente «di più esatto, di più profondo» dell'affermazione che «il soggetto del poema è lo stato delle

anime dopo la morte ed è l'uomo in quanto meritando e demeritando per la libertà dell'arbitrio è sottoposto alla giustizia che premia e punisce, il fine è rimuovere i viventi sulla terra dallo stato di miseria e condurli allo stato di felicità»; quando considero che codesto si legge nel Boccaccio e in altri vecchi chiosatori, ed è cosa tanto semplice, e noi interpreti moderni non la neghiamo ma non ne caviamo alcuna ispirazione o costrutto; quando penso alle tante bellissime pagine che pur sono tra quei quintali di carta stampata, e che non conterrebbero una virgola di meno se l'Epistola non fosse stata mai scritta: mi pare allora, dico il vero, di sognare. E l'esorbitanza stessa, mentre sembrerebbe dover turbare la mia sicurezza, finisce invece col rassodarla; poichè è manifesto che solo il trasporto dell'entusiasmo può condurre a simile eccesso un uomo così riflessivo ed austero.

La fede nell'Epistola tornò benefica allorchè era venuta la moda di considerar la Commedia come un'opera tutta politica o settaria. Essa agevolò il ritorno alla giusta esegesi dei chiosatori antichi, che senza stento o contrasto riconoscevano nel poema lo schietto schematismo e lo schietto fine morale. Ciò non dice nulla a favore dell'autenticità, giacchè anche un apocrifo che affermi una cosa vera può servire a inculcare una verità. Può avvenir di salvare un amico dal suicidio fingendo un pietoso telegramma del padre o della madre. Sennonchè il servigio prestato dall'opuscolo creduto genuino ha generata una benevolenza per esso, la quale sopravvive alla sua causa, ed è una delle ragioni che spiegano la tenacità dei difensori. Ma esso resta nei limiti della sana esegesi sol perchè antico, non perchè sia genuino. Inoltre, sui rapporti del poeta con Cane, s'avevan ragguagli che sapevano di leggendario, sicchè tornava gradevole uscir da quell'incertezza misteriosa che troppo spesso circonda la biografia del poeta, e toccar qualcosa con mano: o illudersi di toccare, poichè alla fin fine, a guardar bene, l'Epistola non dice quasi niente. In questi ultimi tempi i rapporti con Cane sono stati schiariti per altre vie, ma anche qui resta lo strascico del servigio che essa pareva rendere. Ma io, che pur ricuso il suo aiuto, non ho il menomo dubbio sui rapporti con Cane, e convengo che, se l'idea del veltro potesse indicare una speranza e un'allusione concreta e prossima, questa sarebbe proprio a Cane. Inoltre ancora, l'Epistola è lunghetta e spesso noiosetta, onde chi abbia durata la fatica di leggerla non vorrebbe aver buttato il suo tempo con un apocrifo, e chi si sia stancato a mezza via crede di far atto di prudenza astenendosi dal sottoscrivere una condanna pronunziata da altri. Ha pure una certa chiarezza scolastica che non è senza attrattive per chi abbia superate

le difficoltà della lettura. Finalmente ci sono altre ragioni che o avemmo già ad accennare o non mette conto di toccare. Ma insomma, se il costrutto del libello è che il soggetto del poema è la vita futura ed il premio o la pena a cui l'uomo va incontro usando bene o male del libero arbitrio, ed il fine è di render migliori e più felici i lettori, qual più misero costrutto si può immaginare? Se facciamo astrazione dai tempi in cui una cosa tanto chiara fu potuta appannar da sofismi e paradossi, essa rimane una verità che non si dice nemmeno allorchè nessuno ha la follia di negarla: è un semplice *truism*. Un poema serio sull'oltretomba, che altro può trattare se non lo stato delle anime dopo la morte, e a edificazione dei vivi? Che altro poteva proporsi un moralista, un idealista anche in politica, qual fu Dante? E non lo disse egli più volte esplicitamente nel poema? Che se l'Epistola deve servire a far poi chiudere gli occhi su tutti gli altri fini, politici, scientifici, estetici, che quel multilaterale ingegno si propose, allora perfin l'ovvia verità ch'essa contribuì a rimettere in onore diventa un pericolo, e ci porta a quel che potremmo dire un restringimento del campo visivo. Se invece si piglia con discrezione, le sue grandi sentenze, non se n'abbiano a male tutti i suoi amatori, somigliano un po' troppo a quelle che furon dette per Monsieur De la Palisse:

Une seule heure avant sa mort
Il était encore en vie.

DANTE E LA FILOSOFIA DEL LINGUAGGIO *

I.

Inaridita che fu, col tramonto della civiltà grecolatina, la rigogliosa pianta della speculazione circa il linguaggio, continuarono i frutti ch'essa avea portati, fossero pur secchi oramai, ad essere imbanditi sulle mense della scienza medievale? Della bella disputa che, con qualche variazione ne' termini tecnici fondamentali e più ancora nel contenuto concettuale di essi, s'era fatta nelle scuole greche e nelle romane intorno alla questione se il linguaggio fosse da natura o per convenzione, quale e quanta eco ne risonò nelle lotte, non meno ardenti, della filosofia dei Padri e della scolastica? Io non lo so, e sarei lieto che altri ce l'insegnasse; chè quanto a me non ricordo se non un luogo di Giovanni Salisburiense e quello della Vita Nuova.

Il primo sembra quasi ripercuotere la dottrina platonica del Cratilo, poichè dice: « Anche la imposizione stessa dei nomi e delle altre parole, benchè sia proceduta dall'arbitrio dell'uomo, pur è in qualche modo soggetta alla natura, che esso imita convenientemente secondo la propria misura » (1). Ha invece sapore più eracliteo la sentenza che sta in fondo ad un periodo del capo XIII dell'opera giovanile di Dante: « Lo nome d'Amore è sì dolce a udire, che impossibile mi pare che la sua operazione sia nelle più cose altro che dolce, conciossiacosachè i nomi seguitino le nominate cose, siccome è scritto: *nomina sunt consequentia rerum* ». Ma dove egli avesse trovato cotal massima, nessuno ha saputo dire. Il luogo del Genesi a cui essa in

---

* Questa Nota fu inserita il 1892 nel vol. XXIV degli Atti della R. Accademia di scienze morali e politiche, e dedicata alla memoria di Francesco Fiorentino. Si ricollega al mio *Determinismo e linguistica* (*N. A.* del 1° e del 16 marzo 1892).

(1) « Ipsa quoque nominum impositio aliarumque dictionum, etsi arbitrio humano processerit, naturae quodammodo obnoxia est, quam pro modulo suo probabiliter imitatur »: citato dal LERSCH, *Die Sprachphilosophie der Alten*, I, 174.

qualche maniera somiglia (II, 19, 20, 23) consta di ben altre parole ed è assai meno esplicito. Tutt'al più poteva avere assunto quella forma, o attraverso le parafrasi esegetiche degli espositori, o per falsa reminiscenza del giovane poeta, del quale fra poco vedremo come perfino in età assai più matura, e in un libro dottrinale, cadesse in un grave abbaglio circa quella medesima pagina del Genesi. Certo, quell' « è scritto » così scusso scusso avrebbe l'aria d'accennare alla Scrittura, come appunto in qualche altro testo dantesco (1). Non si deve per altro far qui nessuna affermazione recisa. A tacer di parecchi luoghi in cui lo stesso verbo, e nella medesima forma, vien adoprato per il ciceroniano *De causis*, giacchè l'espressa menzione di quest'opera fa che il caso sia notevolmente diverso (2), e lasciando da parte il sonetto del Petrarca,

> Cesare, poi che 'l traditor d'Egitto
> Li fece il don dell'onorata testa . . .
> Pianse per gli occhi fuor, *siccome è scritto*,

cioè in Lucano; ei v'è pure un luogo della Monarchia (II, 5) dove, trattandosi della santità e predestinazione del popolo romano, conclude: *unde recte illud scriptum est*, a che segue subito una sentenza (3) che sarà bene di qualche scrittore cristiano, ma biblica certamente non è (4). Forse anche qui il *recte* e l'*illud* fan sì che la cosa muti un poco; ma insomma la continua promiscuità che si nota in tutte le opere di Dante, e più particolarmente nel trattato politico latino e nel filosofico volgare, delle infinite citazioni di classici e filosofi con quelle di testi scritturali, e la conformità grandissima che il più delle volte è nel modo onde le une e le altre citazioni vengono introdotte, rendono ben sicuro che quell'assioma sulla natura dei nomi possa pur essere un placito di filosofo (5). È proverbiale

---

(1) Convivio III, 14, IV, 12; *De Monarchia* I, 10 (due volte).

(2) Conv. III, 2, III, 6 (due volte), III, 7, IV, 21. Così per il Digesto, IV, 9; e per l'Eneide, IV, 26.

(3) « Romanum imperium de fonte nascitur pietatis ».

(4) [La frase sta in un racconto agiografico, ed è attribuita a Costantino. Ciò rilevo dal D'Ancona, *Sul Tesoro di Brunetto versificato*, nelle *Memorie* dei Lincei, p. 36 e 53 n.].

(5) [Francesco da Buti scrive nel Proemio (I, 11): « E per questo appare che Dante è nome che si conviene al nostro autore per le sue opere, che à graziosamente donato

il pentametro *Conveniunt rebus nomina saepe suis* o *Respondent* ecc., ma più che un principio filosofico è un'osservazione di fatto e una considerazione letteraria; la quale neppur sapremmo dire, benchè molti s'illudano che si trovi in Ovidio, da chi siasi primamente formulata così, nè se a Dante fosse nota.

Comunque, ben sottil filo dovè allora esser quello della tradizione classica sui problemi linguistici, se si dura tanta fatica a discernerlo; e non sembra anzi arrischiato l'affermare che, pur nel senso strettamente cristiano, la speculazione medievale ben poco appuntasse verso di quelli lo sguardo. I dettami della tradizione biblica e della teologica troncavano facilmente sul nascere ogni velleità di ricerca, come costrinsero a rigirarsi entro alcune rime obbligate quella che se ne fece.

II.

Veramente, il racconto del Genesi non era in questa materia così copioso e minuto da fornir molte di tali rime. I magri e scarsi accenni — tra mezzo alle sconnessioni, alle ripetizioni con varianti, ai ritorni sul già detto, che in quel libro accusano pur la mescolanza di redazioni diverse — si riducono insomma a dire che la terra *era d'una sola favella* quando, per frastornare e punire la presuntuosa edificazione d'una torre o d'una città che giungesse al cielo, Iddio discese a confondere le lingue degli edificatori e a suscitare una molteplicità di loquele incomprensibili l'una all'altra (cap. XI). Ma come quell'unica favella sorgesse, e quale si fosse, non è esplicitamente dichiarato. Le parole indicanti il giorno, la notte, il cielo, la terra e il mare (cap. I), le avea fermate Iddio prima di crear l'uomo; e questo nome di uomo o di Adamo gliel avea dato Lui appena creatolo. Invece, i nomi degli animali terrestri e degli uccelli furono al cospetto del Signore proferiti da Adamo stesso (cap. II, 19-20), e da lui pure proruppe, nel primo slancio di simpatia verso la donna allora creata e condottagli da Dio, il

---

a ciascuno, significandosi et appropriandosi questo medesimo per quello che si dice comunemente: *nomina et pronomina sunt consequentia rerum*].

nome di *uoma* (1); come poco appresso da lui medesimo le fu imposto il nome di Eva, cioè «madre di tutti i viventi» (III, 20). Ma all'infuori di quella poca nomenclatura quasi tutta cosmica stabilita da Dio, e di questa parte di nomenclatura zoologica e domestica, che può parer volontaria fattura o ispirata spontaneità di Adamo, di tutto il resto non si discorre nel Genesi. Non vi si fa motto, per esempio, della denominazione degli animali aquatici e degli alberi, sebbene anche su quelli fosse stata data all'uomo la signoria e di questi l'uso (cap. I, 28-29); nè vi si tocca di tutti gli altri obietti nominabili, nè finalmente di tutta quell'altra parte del linguaggio che non è pretta nomenclatura, cioè degli aggettivi, dei verbi, delle particelle, dei numerali e, quel ch'è più, delle flessioni. Eppure un vero e proprio linguaggio parla Iddio prima di crear l'uomo ed all'uomo appena creatolo, come l'uomo alla donna appena condottagli. Un vero linguaggio parla il serpente alla donna e la donna al serpente, e nuovamente Iddio a tutti e tre; come poi a Caino, che gli risponde, e non è detto da chi apprendesse a parlare. Giuseppe Ebreo aggiungerebbe che tutti anzi gli animali nel Paradiso terrestre parlassero, ad un modo solo; e a qualche critico moderno non pare che in ciò ei si dilunghi dall'intimo pensiero del sacro testo.

E qui di passata è curioso notare come due celebri poeti rappresentassero poi codesto particolare. Il Tasso nel Mondo Creato (g. 7.ª) dice che nell'Eden tutte le piante «avean favella e senso e mente». E il Milton (P.P., c. VIII), quasi a correggere il suo predecessore, fa che Adamo appena creato si rivolga alla natura esteriore per chiederle chi sia stato a crearlo, con la persuasione ch'essa abbia favella per rispondergli, sennonchè egli resti inascoltato. Lo stesso Milton pone che Eva, pur inclinando a credere che i bruti, in ispecie il serpente, abbian la ragione, trovi però prodigioso che questo le parli; il che dal serpe seduttore è spiegato come un dono venutogli dall'aver gustato l'albero della scienza, e dal poeta come effetto dell'esservi Satana nel serpe.

Ma, tornando al Genesi, il vero è che per gli scrittori di

(1) Cap. II, 23. In ebraico la voce indicante donna (*ishâ*) non è che il femminile di quella indicante uomo (*ish*).

questo il linguaggio era ancora talmente stretto e compenetrato alle cose ed ai concetti, da non poterlo considerare astrattamente come un mero segno estrinseco, del quale vi fosse da dire chi l'avesse inventato e come altri l'apprendesse. Anche dove pare che lo scrittore biblico tratti della coniazione dei vocaboli, in sostanza egli intende, salvochè in un certo senso pei due nomi della donna, di parlare piuttosto effettivamente delle cose da quelli indicate, e il suo racconto riguarda alcun che di più concreto che non sian le parole (1). Il mitico narratore non sapeva concepir l'essere pensante — fosse poi Dio o l'uomo o perfino il serpente, l'animale astuto — altrimenti che come parlante; e dell'origine del parlare non immaginava si potesse discutere, a quel modo che nulla credette s'avesse ad avvertire sull'origine del pensare.

III.

Che poi la parola connata al pensiero dei primi parlanti fosse l'ebraica, il Genesi non dice; ma neppur lascia intendere, checchè se ne affermi in un libro autorevolissimo (2), che l'ebraica fosse solo una delle tante favelle sorte dalla Confusione babelica. È anzi molto verosimile l'argomentazione di sant'Agostino, che il popolo eletto si presumesse sempre derivato da un manipolo d'uomini astenutisi, benchè di tale astensione il Genesi non faccia espresso ricordo, dall'impresa della torre, e nei quali perciò si perpetuasse quella lingua originaria che fin allora era stata di tutti gli uomini, e non c'era ragione fosse tolta a coloro che non l'avevan demeritata (3). A Noè e alla sua casa, esenti dal Diluvio, era verosimile facesse riscontro Eber e la sua gente, eccettuati dalla Confusione. D'altro canto,

---

(1) Si veda l'accenno che in codesto senso fa Ignazio Guidi in un articoletto bibliografico nella *Cultura* del 28 marzo 1891, p. 310-11. Secondo lui, allorchè Dio reca gli animali innanzi Adamo e questi li chiama tutti col lor proprio nome, gli è solo per vedere se fra quelli ci ritrovi una compagnia acconcia per lui. Difatto il racconto principia con questo, che Dio disse: « Non è bene che l'uomo sia solo, io gli farò un aiuto convenevole a lui », e finisce dicendo: « E Adamo pose nome ad ogni animale ecc., *ma non si trovava per Adamo aiuto convenevole* »; onde Dio si risolse a crear la donna, ossia colei che Adamo potesse chiamar l'*uoma*.

(2) Whitney e Jolly, *Die Sprachwissenschaft*, Monaco 1874, p. 678.

(3) *De civitate Dei*, l. XVI, cap. XI.

nello spirito ingenuo dell'autore biblico la parola ebraica era talmente connaturata al pensiero, che non poteva egli concepir questo diviso da quella, se non in quanto vi fosse necessariamente costretto dall'evidenza dei fatti. Ora, che nei tempi in cui egli scriveva si potesse parlare altrimenti che ebraico, pur troppo era cosa da non potersi assolutamente sconoscere; ma superfluo ed assurdo gli sarebbe parso il supporre che quella possibilità vi fosse stata ne' primordii del mondo e del genere umano. Tanto anzi gli ripugnava per lo stesso mondo contemporaneo, che non se la seppe spiegare se non come disastroso e repentino effetto di una colpa insana e di una punizione violenta.

Il Grimm (1) ricorda una povera leggenda estonia, come la sola che arieggi al mito giudaico. Secondo essa Iddio, accorgendosi che il primo soggiorno della razza umana era divenuto troppo angusto, deliberò di sperderla sulla terra, dando prima a ciascun ramo della medesima una lingua a parte. Mise sul fuoco un caldaione d'acqua, e vi fece accostare via via le varie stirpi, che s'appropriarono ciascuna i suoni mandati dal vapore compresso e gemente. Ma in ciò, come si vede, non v'è alcuna idea di quel castigo ch'è parte così caratteristica del mito babelico.

Più calzanti riscontri fuor dell'ebraismo si trovano alla credenza che il primo parlare umano fosse stato l'ebraico, chè di una favella innata altri popoli dell'antichità s'erano creduti in possesso. È celebre l'esperimento del re Psammetico, che fece allattar dalle capre due neonati, fuori d'ogni consorzio umano. Il tacito pastore che vi accudiva dovea badare qual parola uscisse spontanea dalla loro bocca, sicchè si verificasse se la lingua innata all'uomo fosse l'egiziana. E risultò invece esser la frigia, perchè i bambini dopo due anni si gettavano sul pastore chiedendogli *becós,* che il re seppe significar *pane* in idioma frigio (2). Del resto, di tali assurdi esperimenti ne furon tentati, come ognun sa, anche altrove e in altri tempi e con diversi assunti. Ma chi credette che la condizione posticcia di bambini isolati e rinchiusi potesse dar saggio delle forze creative degli

(1) Nella nota dissertazione sull'origine del linguaggio.

(2) Erodoto, II, 2.

uomini adulti nello stato selvaggio, in libero contatto con la natura e con gli altri uomini, cadde nel più grossolano degli abbagli. Tutt'al più quelle esperienze potevan giovare a smentir l'opinione che il parlare articolato sia istintivo nell'uomo singolo come il pianto o il riso, e che anche l'individuo abbandonato interamente a sè medesimo dovrebbe finir presto col parlare una lingua ingenita. Quanto poi a Psammetico e alla sua pretesa scoperta, non si può tralasciar di avvertire che codeste superstizioni volgari non assorsero in Grecia agli onori di una giustificazione speculativa, nonostante che, come sappiam dal Cratilo, non vi mancassero i sostenitori della genesi divina del linguaggio. Laddove la presunzione della priorità dell'ebraico, la quale pur aveva un'origine non meno gretta, divenne nell'Europa cristiana un teorema dottrinale, e fu il punto di partenza di assurde ricerche particolari.

IV.

A questi tre dunque si riducevano i postulati scritturali circa il linguaggio: all'esplicita affermazione che la molteplicità degl'idiomi fosse stata un castigo di Dio insiem colla dispersione delle genti; e ai due impliciti sottintesi, che il parlare fosse una facoltà primaria e immediata dell'uomo come il pensare, che la favella vera e congenita all'essere pensante fosse stata l'ebraica. Il primo postulato era un vero domma; gli altri due restavan nei limiti dell'opinabile, e potevan tollerare la varietà delle interpretazioni, od anche una vera ribellione. In codesto triangolo, per così dire, si rinchiuse la scarsa speculazione dei filosofi e teologi cristiani. Circa la priorità dell'ebraico le discrepanze furono minori, generalmente bizzarre, e facilmente neglette e ridotte al silenzio; mentre circa la creazione stessa del linguaggio, bisogna dirlo, con l'interpretare in ben diverso modo la parte che pur da tutti si concedeva che Iddio ci avesse avuta, si potè riuscire a concezioni assai diverse. Eunomio (se ci si consente di richiamare qui un fatto comunemente citato) aveva affermato che Dio dovesse aver creato Lui i nomi di tutte le cose, ed il pensar diversamente fosse un negar la Provvidenza; ma contro a lui san Basilio e san Gregorio di Nissa sostenevano che l'invenzione fosse opera dell'uo-

mo, e che Dio avesse solamente dato a questo la facoltà di parlare, nel senso stesso in cui gli ha data quella di fabbricarsi una casa. L'inclinazione poi a conciliare con la superstizion dell'ebraico il tradizionale culto del greco e del latino, si manifesta in quel che si legge presso sant'Isidoro e poscia nel Tesoro di ser Brunetto: che per la Confusione babelica salissero a tre le lingue sacre, cioè l'ebraica, la greca e la latina. Tra le quali corresse una gran differenza di accento: gutturale nella prima, palatino nella seconda, dentale nella terza (1). La tripartizione si ritrova pure in Dante, ma con un contenuto alquanto diverso; poichè applicata com'è da lui, con esclusione dell'ebraico, quasi unicamente ai popoli che dopo la Confusione occuparon l'Europa, indica un gruppo europeo settentrionale, che è suppergiù il germanico, uno meridionale, che non è altro che il neolatino, ed uno orientale e un pochino asiatico, cioè il greco.

E in Dante si assomma, per quanto io so, tutto quel che di più e di meglio diede la speculazione linguistica medievale. In lui si ha un'esposizione felice delle credenze ortodosse, e più tardi il passaggio ardito ad opinioni più libere e più vere. Nella Volgare Eloquenza, dopo aver mostrato come all'uomo solo sia stato dato il parlare, e tutte le eccezioni a cotal fatto sieno illusorie, e come a lui solo la loquela fosse necessaria, passa a dire che Adamo fu creato parlante, e Dio fece subito vibrare la parola nella bocca di lui; a quel modo che la natura inferiore, sua ministra, muove l'aere a tutte le sue alterazioni, quali i tuoni, le folgori, le piogge, le nevi, la grandine. Dimostra quindi che Adamo parlò in ebraico, e per prima cosa disse *El*, cioè Dio, « o per modo d'interrogazione, o per risposta » (2); e che posteriormente, rimaso l'ebraico ai soli pii, gli altri furon confusi così che ciascuna delle classi o professioni che lavoravano alla torre, quali architetti, muratori, tagliatori di pietra e via via, si trovò lì per lì a parlare una lingua tutta sua,

(1) Cfr. anche SUNDBY, *Della vita e delle opere di B. Latini*, traduzione di R. Renier; Firenze, Le Monnier, 1884; p. 187.

(2) Ci par curioso confrontare ciò con la dottrina indiana che si legge nel *Jagiurveda*, che il primo uomo cominciò dal dire « sono io », e chiamato rispondeva « io lo sono ». Anche di ciò il Grimm, nello scritto citato.

affatto oscura alle altre classi. Se, com'io suppongo, la rispondenza della varietà delle lingue con la varietà delle classi fu una mera escogitazione di Dante, l'origine psicologica di questa, a cui non so che si sia mai badato, mi sembra evidente. A un Fiorentino di quel tempo la trovata di affidare alle *Arti* la confusione delle lingue dovè balenare assai naturalmente e parer felicissima. Le lingue così nate seguitaron poi, secondo il nostro poeta filosofo, sì per la loro diffusione nello spazio e sì pel volger del tempo, a scindersi e suddividersi ciascuna indefinitamente in un numero ognor crescente di dialetti ognor più degeneri, dando così luogo alla sterminata varietà delle favelle umane. La qual varietà appunto fe' un giorno sentire il bisogno d'inventar una lingua convenzionale e regolare, non soggetta all'arbitrio individuale, non mutabile, adatta a trasmettere i pensieri anche ai lontani e agli avvenire. Tale l'ebbero i Greci ed altri, ma non tutti i popoli; e tal fu la *grammatica*, ossia il latino.

Nel trattato dantesco insomma son posti tre successivi nascimenti del linguaggio: due d'ispirazione divina, benchè unitario e grazioso il primo, separativo e punitivo il secondo; ed un terzo tutto umano e artificiale, nel quale è alla meglio adombrata, sebbene con ismisurata esorbitanza, la formazione delle lingue letterarie. Forse la dismisura era nel pensiero intimo di Dante un po' meno che nelle sue parole, giacchè poi dice che gl'inventori del latino (*grammaticae positores*) adottarono *sic* come avverbio d'affermazione, il che gli sembra attestare una certa preminenza per l'italiano che afferma con *sì*; ed in genere nota con compiacenza che l'italiano sia più conforme al latino che non il provenzale e il francese. Cosicchè il latino sarebbe una creazione artificiale bensì ma collegata ad una preesistente loquela naturale, cioè al volgare che oggi diciamo neolatino, e soprattutto al volgare italiano. Di che maniera però egli immaginasse una tal colleganza, non è facile a noi il dire; nè egli stesso, se fosse stato costretto a spicciolare in prove e in esempii quella sua intuizione quasi in tutto fallace, si sarebbe trovato meno impacciato. Il suo pensiero parrebbe concretarsi in modo assai ingenuo in quel luogo dell'Inferno ove Virgilio, dicendo a Ulisse *Istra ten va, più non t'adizzo*, è per ciò solo riconosciuto come Lombardo da Guido di Montefeltro;

il che quasi conferirebbe dignità a una delle tante lepide parodie del Porta, che allo stesso Virgilio fa dire come avrebbe voluto bruciar l'Eneide per la stizza di non averla scritta in meneghino (1). Ma nel regno dantesco delle ombre le limitazioni umane e terrene son così scancellate, che Virgilio può citare il Genesi o la Tebaide di Stazio (come se nel nobile castello gli spiriti magni avessero a loro disposizione una biblioteca assai ben fornita), e può quindi anche parlare il lombardo del Trecento, quasi traducendo sè medesimo di Mantovano dei tempi augustei in Mantovano dei tempi di Sordello (2). Anzi, già l'esprimerci così può essere un materializzare un concetto vaporoso. Spesso in Dante sono tocchi vaghi, che voglion destare una certa impressione in chi legge e niente più.

Checchè sia di ciò, pei due nascimenti divini l'autore, a prescinder dal conforto che trovò in sant'Agostino e forse anche in altre autorità, in sostanza non fa che ricamare sul Genesi, od aggiungervi una frangia che non gli disdice. Una volta lo cita addirittura, quantunque, cosa strana, per dire che in esso la donna sia apparentemente la prima a parlare (III, 2-3) e per toglier valore a una tale apparenza; non s'accorgendo di una cosa che gli sarebbe riuscita graditissima, cioè che nel Genesi è proprio l'uomo che anche materialmente parla per il primo (II, 19-20, 23).

V.

Nè dalla sacra tradizione si scosta poi menomamente nel XXXI dell'Inferno, quando tocca di Nembrotte « per lo cui mal coto Pure un linguaggio nel mondo non s'usa ». A dir vero, il Genesi non nomina punto costui a proposito della torre. Ma il modo come lo ricorda nel capitolo precedente, con l'ambigua espressione che « il principio del suo regno fu Babilonia... in terra di Sennaar », e la qualità che quivi gli attribuisce di

(1) [Tra i cinquecentisti vi fu chi scorse un altro lombardismo di Virgilio nel *co* per *capo* (Inf. XX, 76), ma fu subito osservato esservene altri (che son tre) non ispiegabili in tal modo].

(2) Ma era allora lombarda quella frase? Cfr. ZINGARELLI, *Parole e forme della D. C.*, p. 152-5, 176-9.

« potente cacciatore al cospetto di Dio » e d'uomo che cominciò a esser « potente nella terra », e il fatto che la versione dei Settanta invece di *potente* diceva entrambe le volte *gigante*, fecero parer molto naturale che l'istigatore della ribellione contro Dio fosse stato lui; come appunto Giuseppe Ebreo e sant'Agostino e Brunetto insegnarono a Dante (1). Il quale anche nella Volgare Eloquenza allude a Nembrotte dicendo che l'uomo osò sfidare Dio per consiglio del gigante: *sub persuasione gigantis*. Sennonchè il celebre verso che gli mette in bocca, « Rafel mai amech zabi almi », e che ha dato luogo a tanto sciupio di dottrina (2), ha ancor bisogno di qualche commento sotto un ben altro rispetto.

Che esso sia uno dei soliti impeti di rabbia dei guardiani infernali alla vista dei due poeti, è manifesto. Però in quali pensieri precisamente una tal rabbia si traduca, non solo non si vede, ma, qui è il punto, non si deve vedere; poichè Virgilio avverte come sia tempo buttato parlar con lui che non intende niuno e da niuno può essere inteso:

> Lasciamlo stare e non parliamo a voto;
> Chè così è a lui ciascun linguaggio
> Come il suo ad altrui, che *a nullo è noto*.

Che se gli ha tuttavia rivolto un' ironica e non breve esclamazione, è stato per isfogo dell'animo suo, per dar coraggio al discepolo, e perchè ad ogni modo il gigante, pur non intendendo le parole, ne avrebbe sempre percepito il tono iracondo; ch' era anche la sola cosa che egli, Virgilio, avesse intesa nelle parole di lui. Ed è poi una finezza notevole, già mezzo notata dal Cesari, che Dante vi premetta: « E il duca mio *vêr* lui », non già *a lui*; il che non ha altro riscontro se non pel Minotauro: « Lo savio mio *in ver lui* gridò ». Differente è l'incontro con Pluto iddio greco, alla cui imprecazione, in gran parte chiarissima, Virgilio risponde sul serio, suppergiù con le stesse parole dette a Caronte e a Minosse, e che sono intese e producono il solito effetto. Il versaccio di Nembrotte, fra l'altre cose, non giunge a

(1) Cfr. SCHERILLO, *Alcuni capitoli* ecc., p. 396 sgg.

(2) Ricordo solo « honoris causa » l'esercitazione del professor LASINIO, nella *Rivista Orientale* (Firenze 1867); tanto più che la vedo omessa dallo Scartazzini.

undici sillabe, e non si sa come accentarlo; sia che i copisti, non rattenuti nè ravviati questa volta dal senso, lo storpiassero subito e irreparabilmente, sia che il poeta, con un tratto che sarebbe invero troppo realistico per un'arte come la sua, intendesse aggiungere a coronamento di quella lingua confusa anche la confusione metrica. In esso, ad ogni modo, dovè egli infilzare sillabe che non facessero senso e non costituissero parole di nessuna lingua, per dare così concretezza poetica al concetto babelico, e compiere con drammatica convenienza la figura dello strano personaggio. Però, chi crea artificiosamente un vocabolo che non sia di nessuna lingua, non sa staccarsi del tutto dalle vere parole delle lingue che conosce; a quel modo che se uno, ignorante delle leggi musicali, fa lo scherzo d'improvvisare un'arietta scordata, dà ogni tanto in motivi già esistenti nella sua memoria, che s'affretta subito a troncare. Così al poeta potè avvenire d'andar vicino più che non volesse a qualche parola nota (nella chiusa del verso vi fu anche un po' costretto dalla rima), e di prender le mosse da alcuna voce cosiffatta. E un non so che di semitico che par di sentire nelle dizioni componenti il verso, soprattutto nella prima e nella terza, con dipiù la baggianata che si legge nel Tesoro, che Nembrotte *mutò* la sua lingua di ebrea in caldea, e con l'opinion comune che le varie favelle babiloniche non fossero che un ebraico repentinamente e variamente distorto, fece sorgere spontaneo il pensiero che Dante straziasse appunto quei pochi brandelli di semitico, dei quali per via della Scrittura e de' libri teologici, o con l'aiuto di qualche Ebreo suo amico, si trovava o si mise in possesso; ovvero che da qualche Saraceno attingesse la notizia di voci arabe, da mescolare o da surrogare alle ebraiche. Sennonchè, fosse anche possibile ch'egli così facesse, sarebbe ad ogni modo impossibile rintracciare ora le parole semitiche che gli dovrebbero esser servite a quello strazio disonesto; e l'affaticarvisi intorno è così poco concludente come il deciferare che cosa altri schiccherasse di primo getto, quando a furia di cancellature e di lettere apposte e sovrapposte abbia egli voluto farne sparire ogni traccia. Ma aggiungo che quel proposito, starei per dire, antisemitico, non è probabile ch'ei l'avesse; poichè già nella stessa Volgare Eloquenza avea manifestato il

pensiero, cui tra poco verremo, che ciascuna delle lingue babeliche non avesse nulla di comune con tutte le altre: neanche quindi con l'ebraica!

Un diverso quesito sarebbe stato meglio di fare. Se Dante credeva che ciascuna delle lingue babeliche fosse stata la lingua di una data classe di operai, se dunque ognun di questi seguitò a intendersi con quei della stessa classe, e se ognuna di quelle lingue con l'espandersi nel mondo avea finito col dar luogo a una sua propria famiglia di lingue derivate, magari nobilissime, quali per esempio le neolatine; come mai solo il linguaggio di Nembrotte era rimasto assolutamente oscuro e se lo capiva soltanto lui? Ma gli è che Nembrotte, come re e come promotore dell'empio tentativo, costituiva ei solo la *classe* a cui apparteneva; onde a lui toccò una lingua circoscritta alla sua persona. Quale istigatore, meritava una pena non solo peggiore degli altri ma esemplare, e, nella parte sua propria non avendo avuto compagni, non ebbe compagni di sventura; anzi, perchè all'impresa mancasse del tutto la mente direttrice, bisognava ch'egli restasse affatto solo, che il suo parlare si riducesse a un vano soliloquio, ch'ei rimanesse un'anima sciocca e confusa. La lingua sua s'era dovuta spegnere con lui, mentre le altre, benchè suscitate da Dio per castigo, avean poi ripreso la via e l'ufficio naturale del linguaggio articolato. Il quale invece, se tuttora esce da quella *fiera bocca*, è come grido insensato ed incompreso, che subito *accusa* l'autore di tanta confusione, e che sarebbe meglio sostituito da un inarticolato sonar di corno. Così Dante non s'allontanava punto dalla sua formula, che le lingue fossero distribuite per Arti, ma solamente, quando venne a Nembrotte, gli parve verificarsi, come i matematici direbbero, un caso particolare. Nell'Arte di regal promotore della ribellione era stato lui l'unico artefice!

VI.

Sui linguaggi ritorna il poeta verso il fine del XXVI del Paradiso, con le note terzine che mette in bocca ad Adamo; ma lì invece il pensiero suo si mostra in più d'un punto sostanzialmente mutato, e progredito in modo veramente singolare verso una concezione più libera, e diremmo quasi più raziona-

listica, del parlare umano. Tu vuoi udire, si fa egli dir dal primo parente, quando fui creato, quanto restai nel Paradiso, perchè n'uscii,

E l'idioma ch'*usai* e ch'io *fei*.

Or qui si potrebb' esser tentati a scorgere fin da codesto verso di preludio un concetto più ardito, se non fosse che esso si accomoda anche all' origine divina qual è asserita dal trattato latino. Anzi in questo c'era già, si può dire, un'espressione consimile; chè, poco dopo aver detto che con l'anima primiera fu da Dio concreata una certa forma di parlare, e non solo quanto alle parole in sè ma quanto alla loro struttura e pronunzia, l'autore concludeva accennando a cotal forma come a quell'idioma «quod primi loquentis labia *fabricaverunt*». La divinità del linguaggio Dante non l' intese mai nel senso di quei filosofi mistici a noi vicini, i quali fecero di Dio un pedagogo o una balia che insegnasse la lingua al neonato adulto, o vollero che gl'infondesse questa con un atto miracoloso di rivelazione (1).

Ma il buono viene davvero poche terzine appresso, quando, giunto al quarto quesito, Adamo con molta asseveranza afferma che la lingua sua era già tramontata del tutto anche prima della Confusione babelica; perchè ogni cosa soggetta alla volontà umana è continuamente mutabile, ed il parlare è appunto opera di essa volontà, chè la natura non dà se non la facoltà di parlare. E, seguitando poi a correggere le affermazioni della Volgare Eloquenza, Adamo viene a dire che in bocca sua il nome di Dio non era già stato *El*, bensì *I*; ed il nome *El*, cioè quello ebraico, era nato dopo di lui. Cosa naturalissima, conclude orazianamente, perchè l'uso umano si rinnova come le fronde dell'albero:

La lingua ch'io parlai *fu tutta spenta*
Innanzi che all'ovra inconsumabile
Fosse la gente di Nembrotte attenta:
Chè nullo effetto mai razïonabile,
Per lo piacere uman che rinnovella
Seguendo il cielo, sempre fu durabile.

(1) Si veda, se piace, il cap. V del mio già citato articolo *Determinismo e linguistica*.

Opera naturale è ch'uom favella;
Ma, così o così, natura lascia
Poi fare a voi secondo che v'abbella.
Pria ch'io scendessi all'infernale ambascia.
I s'appellava in terra il sommo Bene,
Onde vien la letizia che mi fascia;
El si chiamò dappoi. E ciò conviene,
Chè l'uso de' mortali è come fronda
In ramo, che sen va ed altra viene.

Qui v'è tutto quell'insistere, quel battere e ribattére che suol fare il poeta, quando per bocca di un'anima vuol correggere un'opinione da lui espressa in altra sua opera. E donde gli fosse derivato il mutamento del suo pensiero o la premura di emendarlo, si vede assai bene. La legge dell' indefinita divariazione dei linguaggi nello spazio e nel tempo gli era sembrata, come in parte è, una bella scoperta; perciò non s'era saputo tenere dal prelibarla nel Convivio, dal promettere quivi di riparlarne più compiutamente in un libro di Volgare Eloquenza (che in quest'unica occasione prenunziò!) e dall'esordire, nel trattarla, con un vanto di originalità che prende le forme di una vera commozione (1). Ma fin qui egli credette che quella legge fosse venuta in vigore soltanto dopo la Confusione babelica, e fosse rimasta interamente estranea a tutta l'età antecedente e alla lingua *homini primo concreatam a Deo;* che insomma la corruttibilità fosse un carattere delle lingue nate per divino castigo, non di quella nata per divina grazia nell'Eden. Proseguendo poi a meditar con incessante compiacenza quella sua legge, si trovò infine condotto dalla logica a convincersi ch'ella dovesse aver avuto efficacia anche sulla lingua di Adamo. Considerò forse altresì come questi, sbandito dal Paradiso terrestre e degradato in ogni cosa, non potesse nella sola lingua aver mantenuto un privilegio, un avanzo dell'antico splendore, qual sarebbe stata la capacità di trasmettere ai figli e nepoti una loquela inalterabile. Da che però veniva, come necessaria conseguenza, che la lingua di lui non potesse dunque essere stata l'ebraica. Andatosi via via alterando nei molti secoli che

(1) « Nos autem nunc oportet quam habemus rationem periclitari, cum inquirere intendamus in iis in quibus nullius auctoritate fulcimur, hoc est de unius eiusdemque a principio idiomatis variatione secuta »: I, 9.

corsero dalla Creazione alla Confusione, l'idioma adamitico doveva di necessità aver soggiaciuto a una metamorfosi così profonda che nessuno l'avrebbe ormai capito nella sua forma primiera, la quale perciò potea dirsi *tutta spenta* già innanzi che Nembrotte s'accingesse alla folle impresa. L'ebraico doveva al più essere il tardivo e irreconoscibile continuatore della lingua parlata dal primo padre.

« Vedemo nelle città d'Italia », aveva egli detto nel Convivio, « se bene volemo agguardare a cinquanta anni da qua, molti vocaboli essere spenti e nati e variati, onde se 'l piccolo tempo così trasmuta, molto più trasmuta lo maggiore; sicch'io dico che se coloro, che partiro di questa vita già sono mille anni, tornassono alle loro cittadi, crederebbono quelle essere occupate da gente strana, per la lingua da loro discordante ». E nel libro latino avea soggiunto che, come in tutte le cose noi differiamo più dagli antichissimi nostri concittadini che dai contemporanei, per istranieri che questi ci siano, così è pure per la favella; dimodochè se i Pavesi antichissimi fossero risorti allora, sul principio del secolo decimoquarto, avrebbero trovato in Pavia un linguaggio vario o addirittura diverso dal loro. Or, poichè egli s'era risoluto a togliere alla lingua adamitica l'immunità per lo innanzi lasciatale, e ad applicarle la legge comune dell'alterazione per opera del tempo, l'ebraico era in gran parte spacciato; non rimanendogli forse altra gloria se non d'esser nato dalla semplice degenerazione della lingua d'Adamo, prima che gli altri linguaggi nascessero da una men nobile causa. E sul nome stesso della divinità, nel quale aveva altra volta concretato il suo pensiero troppo ortodosso, doveva il poeta farsi infliggere da Adamo una solenne smentita.

VII.

Poichè però qui la lezione è alquanto controversa, chiedo licenza di dir le ragioni che rendono a parer mio sicura quella che ho preferita e che in gran parte è pur accolta dallo Scartazzini. Chi di tali ragioni non volesse sapere, salti senza più al capitolo seguente.

Prima di tutto, essa lezione ha il maggior suffragio dai codici, dagli antichi espositori e dalle prime stampe. Inoltre,

quel nome *I* sa come di cabalistico, e a qualche espositore richiamò alla mente il misterioso segno che si leggeva sulla porta del tempio di Delfo, e intorno al quale scrisse Plutarco un opuscolo pieno di curiosi arzigogoli. Veramente, il segno delfico era ΕΙ; il quale, se mai, piuttosto che equivalente di Ι, sarebbe il nome classico della lettera che fu poi detta *epsilon*. Ma, come la pronunzia bizantina ridusse a ΦΙ ΧΙ il ΦΕΙ ΧΕΙ e sim. della nomenclatura alfabetica classica, così l'ΕΙ studiato da Plutarco avrebbe potuto nella tradizione letteraria del medio evo ridursi ad Ι, e sotto tal forma giungere per una qualunque via fino a Dante. Che se a lui nessun'eco pervenne dello ellenico indovinello o niun altro suggerimento di cotal genere gli fu dato dalle sue letture o da cose udite, potè ad ogni modo far egli di testa sua un quissimile di ciò che avea fatto col *Pape Satan*, o meglio col *Rafel mai*, e finger lui quel vocabolo arcanamente semplice, consistente in una sola vocale, nella più acuta delle vocali. Ma trasse forse ispirazione da un luogo d'Isidoro, nel quale, secondo il concetto che allora si aveva del rapporto tra i segni alfabetici e i suoni che rappresentano, è notata la congruenza tra la sottilità del suono I e quella della magra sua lettera: « Figuras autem partim ex placito, partim ex sono literarum formaverunt; utputa *i* et *o*, quarum unius sicut exilis sonus ita tenuis virgula, alterius pinguis sonus sicut et plena figura » (1). Del resto, già nel Cratilo (XXXVII) era espresso il pensiero che l'*i* fosse dalla lingua adoprato per indicare tutto quel che è sottile, e perciò si trovasse come prima lettera del verbo che in greco significa *andare*; e nella grammatica medievale era comune l'attenzione a una tale esilità del suono *i*. La quale a Dante potè dunque parere assai acconcia a rappresentare la spiritualità, così da farne un nome monosillabico di Dio nella lingua primitiva, che doveva essere stata di certo assai semplice e possedere più che altra mai *nomina consequentia rerum*. Meno opportuno sott'ogni rispetto ed anacronistico (2) sarebbe il prendere il nome dantesco, scrivendolo *J*, come l'iniziale dell'ebraico o pseudoebraico *Jehovah*.

---

(1) *Orig.* I, 4, 17. [Ebbi la fortuna di pensare a Isidoro; ma non trovandomi allora in grado di cercar da me, ne richiesi il professor Comparetti, che ebbe la squisita bontà di favorirmi immediatamente].

(2) Cfr. RENAN, *Histoire du peuple d'Israël*, I, 82-3, 176, 266.

La lezione *Un*, di altri codici, si spiega facilmente come un'ingenuità dei copisti che presero l' *I* per un numero. Certo, se ci ricordiamo del noto luogo (Par. XIX, 128) ov'è detto che per Carlo II d'Angiò vedrassi nel divino volume « Segnata con un I la sua bontate, Quando il contrario segnerà un emme », possiamo ammettere che insieme con le ragioni dianzi accennate un'altra concomitante se n'affacciasse alla mente del poeta: la convenienza cioè di dare per nome a Dio, unico essere infinito e somma Unità, quella vocale il cui segno è anche il segno dell'unità. Ma ciò è ben altra cosa che il mutare l'*I* fonicamente o graficamente in *Un*, attribuendo così alla lingua d'Adamo una parola italiana! Non neghiamo che un assurdo fosse pure il dare a un segno numerico latino un valore primordiale, ma era un'assurdità meno stridente, ed egli vi potè più facilmente giungere, anche perchè quella cifra così semplice pareva ed è intrinsecamente acconcia a simboleggiar l'unità.

L'altra lezione *El*, da non confondersi con l'*El* di due versi dopo, dice lo Scartazzini non avere alcun codice o vecchio interprete per sè: leggesi però in Benvenuto, su che gioverebbe un'indagine. In fin dei conti si spiega forse con lo scambio d'*i* maiuscolo con *l* minuscolo (che poi, sotto la forma di L, si legge in pochi codici e edizioni), e soprattutto sarà stato provocato e ribadito dall'*Eli* che alcuni malamente leggono due versi appresso. Poichè dev'esser parso a molti naturale che tutta la differenza tra il nome primitivo e il posteriore consistesse in quell'-*i* di più o di meno, e che Adamo dicesse « *El* s'appellava in terra il sommo Bene..... *Elì* si chiamò poi »; tanto più che Dante sapeva da Isidoro che gli Ebrei aveano detto così *El* come *Eli* o *Eloi*. Sennonchè, lo ripetiamo, qui il poeta voleva appunto prescindere dall'ebraico e mettere avanti un vocabolo della supposta lingua primitiva; e da Matteo poi e da Marco sapeva che *Eli* o *Eloi* (l'una forma è nel primo evangelista, l'altra nel secondo, ed egli scrisse *Elì* in rima nel Purgatorio là dove accenna al fatto narrato negli Evangeli) significava non *Dio* soltanto ma *Dio mio*. E la nozione del valore del semplice *El* era davanti allo spirito di ogni colto cristiano mantenuta sempre chiara, per non dir altro, dalla notorietà dell' etimologia dei nomi *Raphaël (Medicina Dei)*, *Michaël (Quis ut Deus?)* e degli altri così terminati (1). Ond'è

(1) Cfr. S. Gregorii in Evang. Homil. 34.

che un'antitesi cronologica e una differenza idiomatica tra *El* ed *Eli* non poteva cadergli in mente; al modo che una tale non l'avrebbe mai posta tra *signore* e *signorso*. Invece, il contrasto era naturale ch'ei lo mettesse tra l'ebraico *El*, che ormai riteneva per appartenente a una lingua derivata e posteriore, ed una tutt'altra forma di vocabolo, com'è giusto *I*.

Si comprende benissimo che a molti editori e chiosatori sia sembrato verosimile che il poeta del Paradiso fosse perfettamente concorde col trattatista della Volgare Eloquenza, e savio il proposito d'illustrare quello con questo; ma, come s'è potuto vedere, il criterio qui deve applicarsi a rovescio, nella discordanza ravvisando la convenienza. E nel trattato avea scritto di sicuro *El*, come danno tutti i codici e le edizioni; essendo *Eli* una sostituzione arbitraria del Trissino, seguitato poi dal Fraticelli (1). Intanto il dissenso tra le due opere è una novella prova che per lo meno il primo libro dell'opera latina fu scritto ben innanzi agli ultimi anni, nei quali fu terminato il Paradiso, e che forse quel libro primo aveva già avuta una sua propria divulgazione.

VIII.

Si potrebbe chiedere se al periodo da Adamo a Nembrotte finisse Dante con estendere pur l'altra parte della sua prediletta legge, ossia l'alterazione per opera dello spazio; con che sarebbe in ultimo riuscito a spiegarsi sufficientemente la contemporanea esistenza di favelle diverse, e a non saper più che farsene del mito babelico. Certamente, se si prendesse alla lettera la bella terzina in cui dice che la natura dà all'uomo unicamente la capacità del favellare, ma quanto al favellar *così o così*, cioè in una o in un'altra lingua, lo lascia tutto al gusto degli uomini; vi si avrebbe un concetto interamente spoglio d'ogni elemento soprannaturale, e adatto, nella sua verità semplice, a potersi porre, come effettivamente fu posto, in fronte ad un moderno libro di scienza del linguaggio. Sono, per giunta, parole attribuite al primo uomo, ed a proposito della sua lingua, alla quale ei vuole che si applichi subito quell'« umano benepla-

(1) [Cfr. la nota del Rajna nella sua edizione maggiore].

cito» che nella Volgare Eloquenza si diceva intervenuto soltanto dopo la Confusione. Parrebbero quindi apertamente dire che la molteplicità delle lingue sia un fatto naturale e immediato, da non aver bisogno d'altra spiegazione all'infuori di quella ch'è inerente al loro esser opra umana *(effetto razionabile)*, soggetta all'arbitrio o *piacere umano*, che muta di continuo sotto gl'influssi celesti. Ma già codest' accenno astrologico ci ammonisce di non correr troppo a scambiare la genialità di certe intuizioni, e l'efficacia della dicitura, per una ribellione vera e consapevole. All'*ovra inconsumabile* di Nembrotte si torna qua stesso ad accennare come a fatto non dubbio; nè è punto probabile che Dante vi desse un'interpretazione del tutto allegorica, come quella morale goffamente propugnata da Filone Giudeo, o quella puramente psicologica messa innanzi da qualche mistico moderno. Nell'uso della tropologia, che ebbe comune col suo tempo, questo egli ebbe di tutto suo, che le più volte ripugnò alla pura allegoria, non fondata sopra cose vere anche letteralmente; e le esplicite parole del Genesi difficilmente avrebbe egli voluto torcerle a significare una confusione che non fosse altresì e prima di tutto quella delle lingue.

Nè, «se volemo bene agguardare», dovè sentirne il bisogno. È vero che il Genesi accenna subito a spandimenti di famiglie umane sulla faccia della terra, cominciando dal vagabondar di Caino; ma di quanto poteva esservi stato prima del Diluvio quest'ultimo avea fatto tabula rasa, ripristinando nella famiglia di Noè un'unità arieggiante a quella della prima coppia. E se poco prima di venire al capo XI, ossia al racconto della grande Confusione, il sacro testo tocca della separazione dei figli di Noè, e di genti e nazioni e lingue diverse derivate da loro (1), tutto ciò agli occhi della moderna critica non è che un effetto del sovrapporsi che in esso fanno redazioni diverse, ma al lettore ingenuo e fidente appariva ed appare una semplice anticipazione sul racconto che sta per venire. Potè così Dante, senza troppo sforzo, seguitar a tenere che l'azione diversificante che ha sulla lingua il suo diffondersi nello spazio venisse in campo unicamente dopo la mitica Confusione. Che cosa sarebbe avvenuto se quel soprannaturale rivolgimento non vi fosse stato.

(1) Si veda principalmente IX, 19; X, 5, 18, 25, 31, 32.

egli probabilmente non se lo domandò o schivò di domandarselo; o forse avrebbe risposto che, se la diffusione degli uomini sulla terra fosse invece avvenuta in modo lento e tranquillo, per il semplice incremento naturale del genere umano, gli effetti della separazione, come quelli del tempo, si sarebbero provati sopra una lingua originariamente unica, e avrebbero quindi dato luogo a favelle varie bensì ma rassomiglianti, come sono tra loro i dialetti italiani o le lingue romanze.

Giacchè quel che secondo Dante caratterizza la Confusione babelica e la molteplicità derivatane degli umani linguaggi, si è che la separazione ed il tempo non fecero che dar la giunta alla derrata, producendo la suddivisione di ciascuna delle parecchie lingue madri, schiuse tutte insieme e ad un tratto sui piani del Sennaar. Da moltissimi si pensò che codeste lingue madri fossero state altrettante storpiature dell'ebraico, da far sì perder la bussola a coloro che, usi a parlar bene l'ebraico, si trovaron di repente a parlarlo così variamente stravolto, ma da poterle in fin de' conti lo sguardo acuto e riposato dei dotti riconoscere come intorbidate derivazioni del sacro idioma. Di qui provennero i tanti immani sforzi di spiegar or questa or quella lingua con etimologie più o meno ebraiche. Ma secondo il pensiero di Dante, lo ripetiamo, la cosa andò diversamente, e ciascuna delle lingue babeliche non poteva aver avuto *nulla di comune* con le altre (1). Onde la riduzione di tutte le famiglie linguistiche a un'origine comune, che per accontentare le credenze religiose certi glottologi ancora oggi si sforzano di mostrar probabile o per lo meno possibile, sarebbe parsa un'impresa soverchia, anzi inconsumabile, all'autore della Volgare Eloquenza.

Ed è bello il vedere ch'egli abbia finito con lo scuotere così francamente l'ebraico dal grado per tanti secoli concessogli, di lingua originaria e madre di tutte le altre. Se è vero quel che si legge in un bel libro già ricordato (2), che il Leibniz fu il Copernico della linguistica, perchè abbattè quel tradizionale pregiudizio, stato ad essa non men fatale di quel che la creduta immobilità della terra era stata all'astronomia (3), noi pos-

(1) Mi si consenta per ciò di rimandare ai miei *Saggi critici*, p. 368.

(2) WHITNEY e JOLLY, op. cit., p. 679.

(3) Di un coetaneo del Leibniz, il gesuita Nicola Stertling, che in una sua *Scientia latinitatis*, edita a Magonza il 1708, avrebbe pure scalzato l'ebraico, si può vedere un cenno nell'opuscolo del p. MELANDRI: *Un poco di storia intorno allo studio delle lingue*, Fermo 1878, a p. 15.

siamo rivendicare a Dante una parte di cotal gloria. Quantunque l'aver egli espresso il suo ultimo pensiero con densa sobrietà, senza termini tecnici, in forma semplicemente poetica, anzi in contradizione con quel che egli medesimo avea largamente detto in una prosa dottrinale, rèndesse, insieme con l'immaturità dei tempi, tanto vane e perfino incomprese le parole sue quanto efficaci tornarono quelle del filosofo tedesco. Al quale anche altri precorsero, ma (a tacer dei semplici chiosatori di Dante, come il Gelli) per mera bizzarria, asseverando per esempio che la lingua d'Adamo fosse stata l'olandese o il danese o lo svedese o il celtico o il basco o lo scitico: non diciam del caldaico, i fautori del quale non fecero che un piccolo ritocco all'opinione dominante. Dante stesso per i tempi suoi ci attesta che la presunzione umana si estendeva alle cose della lingua, sicchè pur fra i nativi di una borgata, di una *Pietramala* qualunque, poteva esservi taluno così goffo, *tam obscenae rationis*, da credere e che il suo luogo di nascita fosse il più delizioso del mondo, e che il suo proprio volgare o locuzione materna fosse preferibile a tutti gli altri, e quindi proprio quello che Adamo parlò: *et per consequens ipsum fuisse illud quod fuit Adae*. La qual conseguenza, a dire il vero, non si sa bene se fosse proprio voluta dai futili magnificatori del loro borgo e del lor dialetto, o sia un mero scherzo o caricatura di Dante; e occorrerebbero altri indizii contemporanei per dirimere il dubbio. Certo è che il sommo poeta riuscì a detronizzare l'ebraico non per capriccio, anzi involontariamente, e per via di riflessione severa e coraggiosa intorno a una legge da lui felicemente intuita; che anche presa in sè medesima basterebbe ad assicurargli il vanto d'essere stato un de' veri precursori della linguistica, come l'intero trattato latino gli conferisce quello di aver per il primo delineato l'abbozzo di una filologia romanza.

Nel ristampar quest'articolo avrei voluto estendere le mie indagini, guardando almeno S. Agostino (*De magistro; Confessiones*, l. X; *De Trinitate*, l. IX e XV), Origene (*De principiis*, l. IV), S. Tommaso (*De natura verbi*, opusc. XIII o XIV; *De magistro*, nelle Questioni quolibetiche), e l'esposizione mistica del Genesi di S. Pier Damiano: dove potrebb'esservi qualcosa che riguardi il linguaggio e la Confusione babelica. Avrei anche voluto riscontrare il poema del Du Bartas, *La sepmaine*, che servì di modello al Tasso. Ma per la strettezza del tempo devo riserbarmi tali curiosità per una successiva ristampa, se pure non saranno state frattanto sodisfatte da altri. Qui mi permetto solo tre giunterelle.

Ascanio Persio (*Discorso intorno alla conformità della lingua italiana con le più nobili lingue*, 1592, p. 64) dà l'ebraica come universal madre di tutte le altre favelle, col tono di chi dice cosa indubitabile e quasi indubitata. Poichè egli era ingegno sobrio e rettissimo, si vede che allora ogni diversa supposizione sembrava una stravaganza trascurabile.

Scipione Bargagli (*Turamino*, 1602) risponde a certe obiezioni che i cinquecentisti fiorentini erano stati soliti fare all'autenticità del *De vulgari eloquentia*. Una era che questo è promesso nel Convivio, e che, avendogli la morte impedito di compiere il Convivio, a fortiori gli dovesse aver impedito di scrivere il trattato latino; a che egli rispondeva che ben potè Dante aver intermessa l'un'opera e dato mano all'altra. Dicevano non potersi ammettere che il medesimo scrittore chiamasse italica nella seconda la lingua che nella prima indicava evidentemente come fiorentina; ed egli replicava che il volgare domestico di cui si parla nel Convivio è quivi contrapposto al latino, al provenzale ecc., non già agli altri volgari d'Italia. Inoltre (e questo s'attiene al nostro soggetto) mettevano in rilievo la contradizione tra le parole di Adamo nel Paradiso e l'adamitismo dell'ebraico nel trattato latino; ed il Bargagli se ne spacciava, poco felicemente, col richiamare ciò che al Corbinelli aveva scritto D. Postella, il quale era ricorso allo *scampo o ricovero usitato* che ai poeti piacciono le finzioni e che nel Paradiso si tratta d'una finzione poetica, benchè Dante in tal materia avrebbe fatto meglio ad astenersene.

Orlando Pescetti (*Risposta all'Anticrusca del Beni*, 1613, p. 11) esprime sulla lingua primitiva idee che in parte rassomigliano a quelle del Paradiso. Pone che essa, benchè si venisse molto diversificando, rimanesse però una in sostanza, e perciò *erat lingua* (sic) *labii unius*. Nè è da credere, aggiunge, che con più d'un nome fosse appellata. Quanto all'ebreo, dice che così fu denominato da Eber, che ne fu l'autore o il maestro, e ciò è prova che non dai soli luoghi si prenda il nome delle lingue; e non perdette nè l'unità nè il nome suo « per gran mutazione che in diversi luoghi facesse ».

IL TACERE È BELLO
LINGUA CHE CHIAMI MAMMA E BABBO
DESCRIVER FONDO A TUTTO L'UNIVERSO *

Là dove Stazio spiega il processo della generazione (Purg. XXV), adopera una frase che ognun ricorda, nella quale nessuno può disconoscere l'intenzione di un pudico velame. Ma espressioni consimili occorrono anche altrove nel poema; e, così per riverbero di quel luogo di Stazio, come per la naturale loro energia, son parse sempre più o men gravide di sottintesi. Cacciaguida (Par. XVI), dopo aver accennato che la casa dei suoi maggiori era nel sesto di Porta san Pietro, aggiunge che questo ragguaglio basta, e chi fossero essi e donde venuti «Più è tacer che ragionare onesto». Ed eccoti i commentatori all'opera per argomentare se l'onestà di codesto silenzio adombri l'origine vile della famiglia, o qualche suo fatto vergognoso, o per contrario una storia tanto onorevole da doversi per modestia omettere, o semplicemente una tale ignoranza delle cose da condurre alla disonestà dell'inventarle chi per forza ne volesse parlare. Parimenti nel Limbo, dopo che Dante è stato cooptato come sesto nella schiera dei grandi poeti, dice che s'avviarono tutti verso il castello «Parlando cose che il tacere è bello, Sì com'era il parlar colà dov'era». E anche qui saltan fuori le solite postille: gli altri cinque dicevan cose troppo onorevoli per Dante, e, aggiunge gnomicamente il Tommaseo, parlando coi grandi la coscienza della grandezza non è orgoglio, coi piccoli che frantendono è vanità. In altri termini, il poeta direbbe ai suoi lettori: a voi gentuccia certe cose non si dicono! Altro invece vi fiutava il buon Di Siena, prete liberale: «I papi, i re, le umane costumanze, le superstizioni, le porpore, i camauri, le mitre ed altre cose cotali di che si rabbuffa l'umana stoltezza, lì facevano forse materia di libera ed imparziale discussione, che qui non è lecita neanche dopo secent'anni dacchè

* Noterelle inserite nella *Biblioteca delle Scuole italiane*, a. 1892, vol. IV, n. 10.

Dante ci visse ». Quasi che di tutta codesta roba il poema non fosse pieno zeppo, e se ne dovesse scovare maliziosamente qualche traccia in una piccola reticenza! Quasi che giusto Omero, Orazio e Ovidio, dovessero essere i più infervorati a parlar di mitre e di camauri!

Orbene, io credo che sotto a codeste frasi gl'interpreti scoprano o cerchino quel che non c'è. Salvochè, s'intende, nelle parole di Stazio, il senso è altrove assai più semplice e sbiadito che il vivo colore dell'espressione non abbia fatto supporre. La natura stessa del linguaggio poetico, il bisogno di concludere il periodo in un modo abbastanza pieno, le esigenze della rima, suggerirono al poeta maniere più efficaci che non sarebbero le prosastiche acconce a ciascun luogo. Se ne veda un altro esempio, che non è soggetto a dubbio. Brunetto, accingendosi a enumerare i suoi compagni di pena, dice:

. . . . Saper d'alcuni è buono;
Degli altri fia laudabile il tacerci,
Chè il tempo saria corto a tanto suono.

Anche qui quel *buono* e quel *laudabile* darebbero sentore di non so che grandi cose, se il verso finale non dicesse apertamente non esser questione che di brevità. Così, Farinata nomina due sole ombre, Federico II e il Cardinale, « e degli altri mi taccio ».

Interessante è un esempio affatto inverso (Purg. XXIV, 16) dove Forese dice:

Qui non si vieta
Di nominar ciascun, da ch'è sì munta
Nostra sembianza via per la dïeta.

Vi è chi intende *qui in Purgatorio*. Già! Come se nell'Inferno fosse vietato che un dannato nomini l'altro, o come se almeno a tutti i dannati dispiacesse che un compagno li nomini, o come se non altro fosse possibile che Forese contrapponesse tutto il Purgatorio a quelle sole zone infernali ove più o meno traspare la ripugnanza a sentirsi nominare! E vi è chi invece fa bene a intendere *qui in questo cerchio dei golosi*, ma però scorda che la ripugnanza non ha luogo nemmeno in alcun altro cerchio del Purgatorio; sicchè o non si propone di cercare in che stia la pe-

culiarità di questo cerchio, o ne assegna una ragione che varrebbe anche per gli altri cerchi, cioè la docilità dell'anima contrita. Il vero è che *qui non si vieta* è un'espressione poeticamente attenuata, che dice *qui non è inopportuno, non è superfluo*; quindi *qui è opportuno, è indispensabile* dire il nome delle anime, perchè con queste facce smunte è impossibile riconoscerle. Difatto ce n'era voluto perchè Dante finisse col ravvisare la faccia di Forese!

Si badi poi a un'altra cosa. Il poeta da più d'un accenno lascia scorgere che non intende mica registrar ne' suoi versi tutto addirittura quello che nel viaggio ha visto, udito e detto. Per esempio, il XXI dell'Inferno imcomincia:

> Così di ponte in ponte, altro parlando
> Che la mia commedìa cantar non cura,
> Venimmo...

Di che cosa parlavano? Vattel'a pesca! Certo è che i chiosatori ci avrebbero regalato la consueta fitta d'arzigogoli, se dicesse che il tacere è bello od è onesto. Tra poco vedremo altri casi di reticenze, relative a discorsi che la Commedia non cura di riportare; alle quali poi rassomigliano certe trasposizioni, ossia ritardati riferimenti di cose o parole che a suo luogo erano state interamente omesse. Nel XVI dell'Inferno il poeta ci dice per la prima volta com'ei fosse cinto d'una corda e con quella avesse già sperato prender la lonza alla pelle dipinta, del che nulla aveva toccato nella descrizione del suo incontro con la fera alla gaietta pelle, dove anzi avea pure accennato a due ben altre cagioni di speranza, l'ora e la stagione. E l'*Istra ten va, più non t'adizzo* (cfr. p. 495), che Virgilio deve aver detto a Ulisse appena finita la narrazione di lui, non si trova là dove sarebbe veramente il suo posto, ma si rileva soltanto dopo dalle parole di Guido da Montefeltro, a cui la frase era saputa di lombardo e serve di traccia per richiamare a sè la coppia peregrinante (c. XXVII).

Ma, a proposito di Guido e per tornare al nostro soggetto ermeneutico, raccontando colui il suo colloquio con Bonifazio, dice che l'assoluzione preventiva da questo datagli, con l'affidamento che il papa potesse a sua posta serrare e disserrare il Cielo, vinsero la sua esitazione taciturna, e

> Allor mi pinser gli argomenti gravi.
> Là 've il tacer mi fu avviso il peggio.

E qui pure i commentatori ragionano di convenienza a obbedire al capo della Chiesa, di timore dell'ira sua, e mettono, pare a me, più precisione e copia di sottintesi che non bisogni, mentre ciò in fondo è già specificato nei versi precedenti e qui tutto si riduce a dire : i suddetti argomenti del papa mi determinarono a rompere il silenzio.

Oltre il resto, deve tenersi ben presente che nella nostra lingua alcuni vocaboli furon capaci di accezioni attenuate, alle quali oggi noi non corriamo subito col pensiero leggendo gli antichi, perchè ci lasciamo istintivamente sospingere al significato più forte che nell'uso moderno è rimasto solo. A me, per esempio, se volessi commemorare Giovanni Flechia, pur lui degno di tanta riverenza in vista, non verrebbe mai fatto di dire: « quel santo vecchio dalla barba onesta », o altro di simile. Ma di Catone, il *veglio onesto* (c. II), Dante lumeggiò le *oneste piume*. Nè vestito *onestamente*, per *decentemente*, diremmo oggi alcuno, o tutt'al più s'interpreterebbe che volessimo insinuare in modo scherzevole aver colui saldato il conto col sarto. E *bello* per *opportuno* dicevano i nostri vecchi, come in *vedere* o *cogliere il bello* per *cogliere il destro* (1).

La conclusione è che quelle frasi di cui ci siamo occupati

---

(1) [Anche nelle parole di Stazio, da cui abbiamo esordito, *bello* diceva *opportuno, conveniente*, e oggi ci suona più significativo che il poeta non si proponesse. Lo stesso è a dire dell'*a te fia bello L'averti fatta parte per te stesso* (Par. XVII, 68), che a noi suona *onorevole*, ma anzitutto valeva *ti piacerà, ti compiacerai* (cfr. Inf. XIX, 37).—Per *onesto* si ricordi:

Fidandomi nel tuo parlare onesto (Inf. II, 113)

Vivo teh vai così parlando onesto (X, 23)

Altra risposta, disse, non ti rendo
Se non lo far, chè la dimanda onesta
Si dee seguir con l'opera tacendo (XXIV, 76 sgg.)

Pudica in faccia e nell'andare onesta (Purg. III, 87)

E nel muover degli occhi onesta e tarda (VI, 63)

La richiesta di Dante alla sua guida in Inf. XXIV non era che *ragionevole*; e il *così parlando onesto* di Farinata non diceva se non *con tanto garbo, con tanta discrezione*, chè Dante nulla aveva detto di propriamente morale. E (Purg. III, 11) l'*onestade* che dalla fretta è compromessa non è che la *compostezza*, il *contegno dignitoso* (cfr. Par. XXXI, 51), non già la diligenza coscenziosa, lo scrupolo].

sono assai innocenti, e la loro vivacità è in parte meramente poetica, in parte un' illusione del lettore moderno, quantunque dagli stessi interpreti antichi abbiano avuto inizio le sospettose fantasticaggini. La reticenza di Cacciaguida, considerata in sè stessa, significa semplicemente: « De' miei maggiori non istarò a dire da quale altra stirpe discendessero o da che paese provenissero, e mi basta aver accennato che avevan casa dentro la cerchia antica di Firenze, cioè appartenevano alla vecchia cittadinanza, non alla gente nuova ». Tradotta la cosa alla buona, cioè raccapezzando la materia greggia sotto alla elaborazione poetica, non ne rimane altro se non che nelle memorie di famiglia Dante non risaliva oltre quel Cacciaguida, o non vi trovava alcuna persona o cosa degna di nota. Chè sarebbe assurdo attribuire a Cacciaguida stesso una perfetta ignoranza circa i suoi proprii antenati, o pensare che Dante mettesse in bocca a lui l'insinuazione della origine plebea o di qualche ricordo ignominioso. Gli bastava d'esser risalito all' origine del casato *Alighieri!* Nel Limbo i cinque poeti non avranno glorificato l'ultimo venuto, e tanto meno sentenziato sulle mitre e sui camauri, ma unicamente confabulato di poesia; come si può argomentare anche da ciò che dice altrove (Purg. XXII) Virgilio a Stazio:

> Costoro e Persio ed io ed altri assai
> . . . . . siam con quel Greco
> Che le Muse lattar più ch'altro mai,
> Nel primo cinghio del carcere cieco.
> Spesse fiate ragioniam del monte
> C'ha le nutrici nostre sempre seco.

Il che, sia detto di passata, a qualche moderno profano potrebbe far riflettere come agli uomini studiosi la speranza di un tal Limbo accademico sorriderebbe assai più che il festino perenne del Paradiso. E in quel medesimo episodio del Purgatorio corsero fra Stazio e Virgilio colloquii sulla poesia, che si accennano e non si riferiscono:

> Elli givan dinanzi, ed io soletto
> Diretro, ed ascoltava i lor sermoni
> Ch'a poetar mi davano intelletto;
> Ma tosto ruppe le dolci ragioni
> Un alber . . . .

E nel canto successivo (XXIII), a tali *dolci* ragioni si allude nuovamente:

> l' volsi il viso e il passo non men tosto
> Appresso a' savi, che parlavan sie
> Che l'andar mi facèn di nullo costo.

Dante insomma si ricordava volentieri di quello onde facilmente ci dimentichiamo noi, che egli era un poeta. Agl'incontri che finge coi poeti, il suo spirito si esalta in una maniera singolare (1).

La letteratura dantesca, tanto più copiosa che ricca, se ha taciuto molte cose che meritavan d'essere dette o cercate, ne ha messe in campo infinite che non si sarebbero mai dovute dire nè pensare. Su quel libro divino ogni intelletto umano, per fiacco che fosse, ha voluto dir la sua; e i traviamenti di ciascuno, presi più sul serio che non meritassero, han fuorviato gli altri e dato incentivo ad aberrazioni peggiori. Un gran servigio si può rendere allo studio di quel libro col solo far tabula rasa di tanti discorsi vani e futili, di tanti dirizzoni ingenui o stolti. Il commento, opera collettiva di età diverse, d'ingegni svariatissimi, di scuole disparate, è come un grande albero secolare soffocato da piante parassite, da frasche, da frutti bacati; e il venirlo potando e sbarazzando da ogni ingombro è già un'opera meritoria.

Di ciò può darci un altro esempio il famoso esordio del XXXII dell'Inferno. Accingendosi a descrivere l'ultimo cerchio con la tema che gli manchino le rime aspre e chiocce convenienti al tristo buco, il poeta spiega:

> Chè non è impresa da pigliare a gabbo
> Descriver fondo a tutto l'universo,
> Nè da lingua che chiami mamma e babbo.

Già, il secondo verso di questa terzina, come reminiscenza pas-

---

(1) Cfr. Comparetti, op. cit., I, 263, 265, 283-6, 295; I², 265, 267, 285-8, 298. — Accenni vaghi o vacui sono invece p. es.: Toccando un poco la vita futura (Inf. VI, 102)... Parlando più assai ch'i' non ridico (ib. 113)... E altro disse ma non l'ho a mente (IX, 34).

sata in proverbio, è venuto ad assumere un senso differente da quel che ha nel testo, il senso cioè di descriver da cima a fondo o in lungo e in largo *tutto* l'universo. Il Landino anzi deve averlo portato nel testo medesimo, poichè alla lezione volgata surrogò questo verso cascante:

Descriver tutto a fondo l'universo.

Mentre i seguaci di lui, tornando alla volgata, le diedero, come fece anche il Vellutello, questo bel significato: « parlare oscuro a tutti gli uomini », pigliando *fondo* per aggettivo avverbiale col senso di *profondo, cupo.* Son cose che non si crederebbero; ma questa volta, bisogna convenirne, Dante c'ebbe la sua parte di colpa. Lasciando stare che scrisse arditamente *fondo a* per *il fondo di*, il peggio è che volle scorgere una difficoltà tutta particolare nel descrivere un pozzo ghiacciato, sol perchè questo era al fondo ossia al centro della terra, e quindi, secondo il sistema tolemaico, al centro di tutto l'universo. Quasi che un buco sia mai altro che un buco, in qualunque postura geografica esso si trovi; e quasi che l'importanza di questa debba risentirsi non solo nelle impressioni soggettive e nei pensieri che suscita, ma nella semplice rappresentazione topografica. Fece come un archeologo a cui fosse venuto a mano un dei pugnali onde fu trafitto Cesare, e che per questo singolar pregio storico si trovasse impacciato a descriverne la lama e il manico. So bene quel che si può dire a coonestare l'eccesso del poeta. Il quale, appunto perchè poeta, voleva naturalmente associare a quell'oscuro fondo tutti i fantasmi degni della sua situazione cosmica e della sua qualità di sede dei più tristi dannati e di Lucifero, e la rappresentazione di Lucifero stesso, non già rimanersi a una descrizione volgare o meramente geometrica; e forse anche restò scontento di quel che gli era venuto fatto. Ma la sua sottigliezza passò qui un poco il segno, e giustifica in certi limiti la grossezza dei lettori. Il senso malamente attribuito al verso lo aveva poi reso adatto a berteggiare, con vaga ironia, chiunque presuma in breve lavoro od operazione abbracciar troppe cose; e ciò lo fece passare in proverbio, e il proverbio giovò a ribadire l'erronea interpretazione. S'avrà ora la magnanimità di rinunziare a un comodo adagio di spurio nascimento, o almeno nel chiosare il poema ricordarsi di codesta illegittimità?

Comunque siasi, il terzo verso ha fatto più che mai sbalestrare gl'interpreti. Molti dei quali, colpiti da quel *lingua* e da quel *mamma e babbo*, intendendo a orecchio, si son immaginati che Dante qui deplori l'insufficienza della lingua italiana; quasi come Lucrezio che, trovandosi alle prese coi suoi *latinis versibus* per travasarvi i ragionamenti greci di Epicuro, aveva lamentata l'*egestatem linguae* non bastevole a tanta *rerum novitatem*. Questa stordita interpretazione si è suddivisa in parecchie sue varianti, o meglio s'è concretata in forme alquanto diverse. Per alcuni, «lingua *che chiami mamma e babbo*» non significherebbe che lingua *bambina*, lingua nascente, qual era il volgare italiano ai tempi di Dante. E propriamente il volgare illustre, aggiunge taluno specificando. Finquì le parole «che chiami mamma e babbo» non sarebbero che un modo perifrastico equivalente a *bambino*, e questo attributo si darebbe per metafora a lingua, non altrimenti che se fosse bruttamente dato a criterio, a cervello, o che so io. Per altri (ed è curioso che qualcuno emigri senza nemmeno accorgersene dai primi a questi secondi), quelle due parolucce familiari costituirebbero più che una perifrasi, anzi sarebbero due veri esempii di lingua volgare, e tutta la frase verrebbe a indicare «la lingua del *babbo* e del *mamma*», la *locutio vulgaris in qua et mulierculae communicant* della Lettera a Cane. Dove non si può non richiamare i due luoghi del primo capitolo del trattato latino, nell'un dei quali si dice che l'eloquenza volgare è necessaria a tutti, *cum ad eam non tantum viri sed etiam mulieres et parvuli nitantur*, e nell'altro che locuzione volgare si chiama quella *qua infantes adsuefiunt ab adsistentibus cum primitus distinguere voces incipiunt, vel, quod brevius dici potest, quam sine omni regula, nutricem imitantes, accipimus*. Insomma, in entrambe le interpretazioni si tratta del «volgare italiano», ma per la prima esso sarebbe indicato in quanto è una lingua letteraria ancora nascente; per la seconda in quanto è la lingua volgare e non la latina, la lingua in cui tutti parlano, anche i bimbi e le donnicciuole.

E ve n'è una terza; la quale, ricordando che nello stesso trattato (II, 7) son tassativamente escluse dal volgare illustre, dallo stile tragico e nobilissimo, le parole puerili come *mamma* e *babbo, mate* e *pate*, e considerando che alla Commedia dev'essere stato dall'autore assegnato lo stile comico, vuole che la lingua

del *babbo* e del *mamma* sia precisamente il volgare comico. Dante dunque direbbe: « a questa descrizione, a cui ora mi metto, il volgare comico, in cui scrivo tutto il poema, mi riesce inadeguato ». Fra le altre cose, non hanno badato che le parole aspre sono in quel medesimo capitolo escluse dal volgare illustre, onde pare debban competere appunto al comico, e scrivendo in volgare comico ei non si dovesse trovare a corto di rime aspre e chiocce!

Ma il vero è che codesta interpretazione una e trina è una stortura, e qui non è questione d'insufficienza della lingua italiana nascente o volgare o comica, che pur gli è bastata fino a quel punto e gli basterà nelle altre due cantiche ad esprimere le più varie cose, bensì è difficoltà di stile e di soggetto. Molti perciò assai meglio intendono il « lingua che chiami mamma e babbo » come « lingua di bambino ». Sennonchè credo convenga fare, come Benvenuto, il Buti, il Talice, il Vellutello e l'Andreoli, l'ultimo passo, e, semplificando ancora di più, remuovere assolutamente da *lingua* il sospetto che significhi *linguaggio* e attribuirgli senz'altro quello più concreto dell'organo vocale e di chi lo possiede, e tutto il verso tradurlo così: « nè da bambino ». Il passo del Petrarca, in cui si dice che Laura fanciulletta sapesse far tante belle cose.

> Ed acquetar i venti e le tempeste
> Con voci ancor non preste
> Di lingua che dal latte si scompagne..

imitato poi in quel del Leopardi:

> Quasi comica voce, o come un suono
> Di lingua che dal latte si scompagni..

e l'altro petrarchesco:

> Come fanciul ch'appena
> Volge la lingua e snoda,
> Che dir non sa...

servono in qualche modo di riscontro. E meglio giovano i tre danteschi:

> Che fama avrai tu più, se vecchia scindi
> Da te la carne, che se fossi morto
> Innanzi che lasciassi il pappo e il dindi,
> Pria che passin mill'anni?

(Purg. XI)

Che, se l'antiveder qui non m'inganna,
Prima fien triste, che le guance impeli
Colui che mo si consola con nanna.

(Purg. XXIII)

Omai sarà più corta mia favella,
Pure a quel ch'io ricordo, che d'un fante
Che bagni ancor la lingua alla mammella.

(Par. XXXIII)

Quest'ultimo, indicante la difficoltà di ridire la goduta visione di Dio nell'alto Empireo, è la più acconcia illustrazione al passo che dice arduo il cimento di descrivere l'ultimo fondo dell'Inferno. Dove *lingua* ha quel senso tutto concreto che noi pure usiamo quando diciamo che il tale *è* una mala lingua, e qual si ritrova in questi altri luoghi:

E non pur io qui piango Bolognese;
Anzi n'è questo luogo tanto pieno,
Che tante lingue non son ora apprese
A dicer *sipa* tra Sàvena e Reno...

(Inf. XVIII)

Una medesma lingua pria mi morse,
Sì che mi tinse l'una e l'altra guancia,
E poi la medicina mi riporse...

(Inf. XXXI)

cioè: il medesimo Virgilio, che m'aveva rimproverato, mi confortò;

Se mo sonasser tutte quelle lingue
Che Polinnïa con le suore fero
Del latte lor dolcissimo più pingue...

(Par. XXIII)

ossia: se m'aiutassero tutti i poeti più valenti.

Se qualcuno si scandalizzasse che noi facciam dire al poeta: « questa descrizione non è impresa da bambino », ed osservasse che ciò è troppo poco, noi avremmo diritto di chiedergli, senza esser tacciati d'impertinenza, se egli sa che cosa significhi *pigliare a gabbo*. Per la stessa figura di attenuazione o λιτότης, per cui potè dire « non è impresa da burla », potè poi aggiungere: « nè da bam-

bino ». Capisco, c'è quel verso di mezzo, « Descriver fondo...», che crea una certa aspettazione ed insinua che il poeta non possa poi ripigliare con quel *Nè* senza dir qualcosa di grosso, senz' aggiunger parole contenenti più che una semplice ripetizione o variazione di ciò che è già detto nel primo verso. Ma si dimentica sempre che la dizione poetica ha le sue pretese di euritmia, le sue spire larghe, che conducono a ridondanze ornamentali anche il più sobrio dei poeti. E la rima? Quei molti che ab antico asserirono com'ella non trascinasse mai Dante a nulla che non fosse già nei suoi disegni, o in altri termini ebbero l'ingenuità di credere che in un'opera in rima la rima non abbia avuto voce in capitolo, si ricrederebbero oggi comodamente sol che guardassero un rimario, chè vi si ha campo a curiose scoperte. Vi troverebbero per esempio che le rime in *abbia*, che nella Commedia son in tutto quindici, sono di volta in volta rappresentate da queste terne di vocaboli: *abbia labbia rabbia, rabbia labbia abbia, rabbia abbia labbia, rabbia scabbia abbia, labbia scabbia abbia.* Così le dodici rime in *ado* si rigirano fra sei sole parole; e le nove in *adre* fra quattro, e in due assai diverse terzine permangono le stesse parole: *padre, madre, leggiadre.* E così via. Una parola si tira appresso le solite sorelle come fan le ciliege. E altro è dire che un così potente artefice abbia saputo le più volte uscir da tali strette in modo felice o mirabile, altro è negare che le strette ci fossero (1). Intanto la rima in *abbo* non si trova che questa sola volta, nè mai vi ricorsero il Petrarca, l'autore del Furioso, quel della Liberata, quel dell'Arcadia. E tutto il rimario italiano non sa oggi a quelle tre parole (di cui una anzi, *abbo*, non può registrarla che come una forma vieta oppur vernacola) accodarne una quarta che non sia un *Acabbo* o altro simil nome. Presa dunque quella rima, il cavarsene non era impresa da pigliare a gabbo.

(1) Cfr. ZINGARELLI, op. cit., all'ultimo capitolo; e GNOLI, *La rima e la poesia italiana*, nella *N. A.* del 1876.

IL SALUTO DEI POETI DEL LIMBO AL REDUCE VIRGILIO *

Nel famoso verso « E *in ciò* m'ha ei fatto a sè più pio », un recente critico (1), ripigliando acutamente una buona intuizione di Francesco Pasqualigo, e cavandone maggiore e miglior costrutto, ha additato nella dizione *in ciò* un valore limitativo, come a dire *in quanto ha fatto ciò*; cosicchè il senso complessivo venga ad essere questo: « in quanto Geri è andato oltre in modo sdegnoso contro di me, senza pretendere d'attaccar meco un discorso volgarmente querulo e petulante per rinfacciarmi di non aver vendicata la morte sua, egli aumenta la mia qualsivoglia pietà verso di lui, non già la muta, come tu vorresti, in dispetto » (2). Orbene codesto, suscitandomi il ricordo di un'altra conforme espressione limitativa, « e *di ciò* fanno bene » (IV, 93), con cui Virgilio approva l'onore che i quattro poeti del Limbo fanno a lui allorchè vi ritorna per un poco in compagnia del discepolo, m'ha indotto a considerare più sottilmente l'intero episodio, tanto conosciuto, eppur nelle sue migl'ori finezze tanto disconosciuto. (3).

---

* Nella *Flegrea* del 20 ottobre 1900. Qui ho accorciato l'esordio.

(1) M. Porena, *Geri del bello*, Napoli 1900. E cfr. qui sopra a p. 90.

(2) Si può ricordare come qualcosa di simile anche la frase « O Capaneo, *in ciò* che non s'ammorza La tua superbia, sei tu *più* punito ».

(3) Intanto voce fu per me udita:
« Onorate l'altissimo poeta;
L'ombra sua torna ch'era dipartita ».
Poi che la voce fu restata e queta,
Vidi quattro grand'ombre a noi venire:
Sembianza avevan nè trista nè lieta.
Lo buon maestro cominciò a dire:
« Mira colui con quella spada in mano
Che vien dinanzi a' tre siccome sire;
Quegli è Omero poeta sovrano,
L'altro è Orazio satiro che viene,
Ovidio è il terzo e l'ultimo è Lucano.
Perocchè ciascun meco si conviene
Nel nome che sonò la voce sola,
Fannomi onore e di ciò fanno bene ».

Non si suol badare a tutta la portata di quel *di ciò*, nè rendersi conto del preciso valore logico del *perocchè* onde la terzina si apre, il quale così torna poco meno che scipito. Il vero è che l'alunno vuol qui dare al suo Virgilio l'atteggiamento di una squisita modestia. S'era sentito chiamare *l'altissimo poeta*, ed egli dice a Dante: « Son poeti anch'essi questi che m'onorano, e *in quanto* onorano in me la qualità che ho comune con essi devo io medesimo ammettere che fanno bene ». *Di ciò*, che è un *de hoc*, è come dire *quanto a ciò, entro questi limiti*. Nel verso *Fannomi onore e di ciò fanno bene* si ha forse un costrutto un po' libero, arieggiante a quella figura sintattica che è chiamata endiadi, ed in formula più rigorosa e sintetica si avrebbe: *fanno bene sotto questo rispetto a farmi onore*. È utile ricordare per confronto la terzina del Paradiso (VI, 140-42) concernente Romeo:

> E se il mondo sapesse il cor ch'egli ebbe
> Mendicando sua vita a frusto a frusto,
> Assai lo loda e più lo loderebbe...

cioè « lo loderebbe ancor più di quel molto che già lo loda ». Ma poniamo pure che non s'avessero a stringer così insieme le due parti del verso, e invece la prima aderisse da sè ai due versi anteriori, e la seconda suggellasse, dopo un po' di sosta, un tale insieme, sicchè insomma si venisse a dire « mi fanno onore perchè son poeti anch'essi, e sotto questo rispetto fanno bene »; quel che importa è l'intenzione vereconda. All'epiteto *altissimo* ei non vuol far la ricevuta, non ci vuol mettere il suo visto. Bensì il *poeta* non può non accettarlo, e lo accetta tanto più di cuore in quanto codesta qualità costituisce il caro vincolo che lo

---

> Così vidi adunar la bella scuola
> Di quei signor dell'altissimo canto
> Che sovra gli altri com'aquila vola.
> Da ch'ebber ragionato insieme alquanto,
> Volsersi a me con salutevol cenno;
> E il mio maestro sorrise di tanto.
> E più d'onore ancora assai mi fenno,
> Ch'essi mi fecer della loro schiera,
> Sì ch'io fui sesto tra cotanto senno.
> Così n'andammo infino alla lumiera,
> Parlando cose che il tacere è bello,
> Sì com'era il parlar colà dov'era.

lega ai quattro venutigli incontro. Rifiuta insomma pudicamente l'aggettivo, prima col rivolgerlo, rincarato mercè il *sovrano*, ad Omero, e poscia con l'attaccarsi strettamente al sostantivo, al *nome*. « Perocchè ciascun meco si conviene nel nome...» son parole che hanno un non so che di tenero, sfogano un dolce sentimento, diciam così, di cameratismo, e sta bene; ma se non ci si vedesse altro, riuscirebbero un po' troppo superflue, poichè Virgilio ha già nominato Omero, Orazio e gli altri, e Dante lo sapeva bene ch'eran poeti! Ogni aria di superfluità sparisce ove si badi com'esse servano a mettere in rilievo *in che senso* Virgilio accetti l'onore che gli fanno, e quale interpretazione attenuativa voglia dare a questo.

La simpatica delicatezza dello scrupolo virgiliano acquista ancor più rilievo se si considera da chi debba essere veramente partito il grido *Onorate*... I chiosatori qui s'impigliano miseramente, e un antico attribuisce il grido nientemeno che all'ombra d'Aristotele! Ahimè, gente senza cuore, avrebbe forse esclamato anche qui il De Sanctis; e me ne duole per il povero Buti, tanto simpatico nella sua bonarietà. Minor male sarebbe allora l'intendere, come dai più si fa, che sien tutti e quattro i poeti a emetter quel grido. Sennonchè, codesto fortunato unisono è inverosimile e quasi comico; e l'imperativo di seconda persona, se non è proprio assurdo nel senso di *onoriamo*, sta assai meglio in bocca ad uno dei quattro che inviti gli altri ad uscir tutti incontro a Virgilio. Potrebbe dirsi, è vero, che i quattro poeti eccitino tutto il nobile castello a onorar Virgilio, ma si direbbe una scempiaggine; perchè tutta la narrazione mostra dipoi che solo i quattro si diedero pensiero di Virgilio, di essi soltanto ei dice che gli fanno onore. Nè di lui pare s'avvedano quand'è rientrato nel castello, non dico Camilla e la Pentesilea e Bruto e Cesare e Aristotele e Platone e via dicendo, ma neppure Giovenale, Terenzio, Plauto, Euripide e tutti gli altri poeti ch'egli nel XXII del Purgatorio nominerà a Stazio come suoi compagni di dimora infernale e di frequenti conversazioni intorno alla poesia. Quali che siano le ragioni per cui Dante rimise al colloquio con Stazio la complementare enumerazione di tanti altri poeti del Limbo e qui si limitò a così pochi (saranno probabilmente state ragioni d'economia, e di quei pochi il greco non potea mancare perchè principe della poesia, ed i tre

latini erano, oltre Stazio, i più cari a Dante e i più consacrati allora dalla scuola), e senza che ci mettiamo con ingenua indiscrezione a ricercar se Giovenale e Terenzio e gli altri s'accorgessero o no del ritorno di Virgilio nel castello, se a loro pure fosse rivolto l'invito di onorarlo, e perchè non lo udissero o non lo ascoltassero; il certo è che *Onorate l'altissimo poeta* ha tutta l'aria d'esser gridato da un dei quattro compagni che l'ascoltarono. Tanto più che subito s'aggiunge *L'ombra sua torna ch'era dipartita*; che sta molto bene come spiegazione che un solo dia del proprio invito, mentre sarebbe ben curioso come una spiegazione data a coro, o come un lirico ragguaglio pleonasticamente erompente dalla bocca di tutti.

E quell'uno che invita gli altri e chiosa l'invito non può esser che Omero, il poeta sovrano, che appunto apre la marcia ed ha perfino l'insegna del suo grado. Esce da un castello una voce di comando militare, e poi vien fuori un picchetto di soldati con un caporale alla testa: chi avrà gridato quel comando se non il caporale? Quella spada in mano, benchè oltre il resto abbia qualche opportunità per un poeta di battaglie e di azioni eroiche (1), a noi moderni par cosa un po' ingenua e quasi sa di gioco infantile; ma non vuol dire, e tanto maggiormente ne risalta l'importanza che vi si assegna ad Omero. Chi altri poteva arrogarsi di pronunziar quell'imperativo? E si noti in bocca al poeta sovrano l'epiteto d'*altissimo* dato a Virgilio è sommamente cortese, degnevole, generoso; in bocca a un altro o agli altri, avrebbe un cotal sapore d'irriverenza per Omero. Così invece abbiamo una gara di gentilezza e di modestia. Omero dà dell'altissimo a Virgilio, Virgilio dà poi del sovrano ad Omero: un superlativo del superlativo. Anche parlando a Stazio egli accenna ad Omero come a colui « Che le Muse lattar più ch'altro mai ». E questo proclamare soprattutto per bocca di Virgilio il primato d'Omero, risponde bene anche al sentimento e alle cognizioni di Dante, che riconosceva dalla tradizione quel primato, ma non conosceva i poemi omerici, e tutto il suo affetto aveva riposto in Virgilio. La *voce* dunque che per Dante fu *udita* era venuta dall'ombra d'Omero, e le ombre dei tre poeti latini non

(1) « Res gestae regumque ducumque et tristia bella, Quo scribi possent numero, monstravit Homerus »: ciò leggeva Dante nella Poetica oraziana (73-4).

avean fatto che ubbidirvi; ond'è una recidiva di cecità nei commentatori il questionar se *la voce sola* significhi la voce d'un dei quattro o la voce unisona di tutti e quattro. Si sarebbe dovuto se non altro guardare all'antitesi che sta nelle parole « *ciascun* meco si conviene Nel nome che sonò la voce *sola* », la quale antitesi basta a indicare che, poeti tutti e quattro, un solo dei quattro aveva mandato il grido.

Abbiamo qui una delle tante miniature, i cui finissimi tratti e colori sfuggono facilmente, e dove l'ermeneutica comune ristagna spesso in dubbii grossolani o in asserzioni sbadate: sicchè, con le abitudini che ingenera, strozza sul nascere le impressioni più soavi, la percezione schietta dell'insieme e dell'intimo.

Peccato che verso la fine la limpidezza del discorso sia un po' appannata, sì da un'incertezza nella lezione, e sì da qualche espressione ambigua ad ogni modo; di cui l'ambiguità cresce o si attenua secondo che si accolga l'una o l'altra variante, ma in parte non dipende dalla varia lezione, ed è colpa del poeta stesso. È un caso pur troppo frequente nella Commedia; il che, se da un lato ne aumenta l'attrattiva aguzzando la curiosità e lo studio, dall'altro è una noia per il puro godimento estetico. Accenno qui alla terzina

> Così vidi adunar la bella scuola
> Di quel signor dell'altissimo canto
> Che sovra gli altri com'aquila vola.

Dove i chiosatori antichi leggevano piuttosto *quei signor*; ond'è che oggi gli editori si credono obbligati a stampar così, disturbando noi vecchi nell'abitudine che dalla scuola contraemmo di leggere senza sospetto *quel signor*. Delle molte questioni che da ciò derivano o vi s'intrecciano, dissertò con molta equanimità e prudenza il nostro Colagrosso (1). Discutiamo anche noi senza preconcetti.

Ci pareva ben naturale che ad Omero ancora una volta si accennasse con *quel signor*, e, dopo averlo rappresentato con tanti attributi di sovranità, il narratore concludesse che col riunirsi

(1) *Questioni letterarie*, Napoli 1887.

di Virgilio ai quattro si trovò così tutta adunata la bella scuola del greco maestro, e quest'ultimo egli qualificasse come l'aquila dei poeti. Invece, *quei signor* ci suona un po' volgare, ci richiama certe frasucce nostre come «quei signori del Municipio»; e costringendoci a dover riferire il paragone dell'aquila non ad un poeta ma al canto, e al canto di cinque poeti, fa che il paragone ci sappia di barocco. Ma non bisogna arrestarsi a tali impressioni.

Intanto, pur leggendo *quel*, non sarebbe del tutto sicuro che la similitudine dell'aquila si riferisca al *signor* o non piuttosto al suo *altissimo canto*. L'enfasi del pronome *quel* sembra attirare a sè il relativo *che*; ma esso pronome può avere la sua ragion sufficiente nel fatto che Omero è già nominato prima e campeggia nel quadro, cosicchè insomma potrebbe aversi *di quel signore Omero* pur se dopo non venisse alcun relativo. E dove il *che* s'avesse a riferire al *canto*, non sarebbe abbastanza chiaro se sia il canto personale di Omero o il genere a cui esso appartiene. In altri termini, perplessità non mancherebbero, benchè riferire il relativo a Omero stesso sedurrebbe di più. Sennonchè, riferito che sia ad Omero, una nuova riflessione può sorgere a turbarci. Par che nessuno l'abbia fatta, ma chi sa se non si trovi, diciam così, allo stato latente, in fondo all'animo di molti. Paragonare il poeta a un'aquila è cosa bella in sè stessa, ma o che riesce forse in tutto bella qui dove il medesimo poeta è già rappresentato in marcia dinanzi alla sua squadriglia, con regia compostezza e con la spada in mano? Questo spadifero che a un tratto spicca il volo piantando lì gli scolari, finisce col parer un po' grottesco. Dice, è vero, che *vola*, non già che *volava*; cioè sarebbe Dante narratore che ora lo farebbe aquila, mentre Dante pellegrino lo aveva visto con la spada in mano. Ma il rapido trapasso, entro poche terzine, da una comparazione ad un'altra tutta diversa, ha della stonatura. Ci vien da dire all'autore: o fallo spadifero o fallo aquila, scegli, le due cose insieme no! Onde vien da ripensare che forse sarebbe meno male riferir il volo al canto d'Omero anzichè a Omero, e che quindi sparirebbe una delle maggiori prerogative della variante *quel* sopra la lezione *quei*, ossia l'evitar di riferire il volo al canto. Inoltre, se a prim' aspetto sembra naturale che sia detto *signor* chi poco prima è atteggiato a *sire*, a pensarci meglio può questa

quasi ripetizione tornar invece un tantino spiacevole (1). Peggio ancora, ha dello strano che Dante, non contento d'aver proclamato per bocca di Virgilio il primato d'Omero, si affanni a ribadirlo lui, e con una comparazione vivace; quasi sciupando egli stesso la delicatezza della scena anteriore. Perchè tal eccesso di zelo, mentre Omero gli era poco meno che ignoto e gli sarebbe quasi dovuto dolere di non poter preporre a tutti il suo Virgilio?

Quest'ultima considerazione ebbe tanta presa sull'animo del Foscolo e del Rossetti, da trarli a sentenziare che *quel signor* sia proprio Virgilio, o da indurre poi il Foscolo a preferir la variante *quei*. Lasciamo per ora questa seconda risoluzione, e fermiamoci un momento alla prima. Cosa più assurda non si può pensare. Se ci può saper male il troppo insistere di Dante sul primato di Omero, sarebbe un'enormità addirittura ch'egli osasse di proclamare la gran superiorità di Virgilio perfin sul vecchio Omero, e far del capostipite dei poeti greci uno scolare del poeta latino. È incredibile una così temeraria ribellione contro tutta la tradizione della scuola; contro le confessioni che a Virgilio stesso universalmente si attribuivano e da Dante non erano ignorate (2), delle quali le confessioni ch'ei gli mette in bocca nel Limbo non sono che una giusta eco.

E quando pure una tale temerità fosse credibile in Dante studioso o critico, sarebbe ad ogni modo inammissibile qui nell'episodio poetico. Come mai avrebb'egli potuto di punto in bianco, dopo aver lasciato mettere in trono Omero, sostituirgli tacitamente, alla chetichella, Virgilio? Come, non dico pretendere, ma sperare pur alla lontana, che i lettori se n'accorgessero? E non è tutto. Se la sovranità d'Omero ei l'avesse posta solo come una confessione di Virgilio, si potrebbe ancora dire, benchè fosse irragionevole il dirlo, che Dante fece assegnamento sulla finezza dei lettori, che volessero capire a volo come quella fosse da porre tutta a conto della rara modestia virgiliana, e Dante dopo, quanto

---

(1) Niun dubbio però circa il senso di *signor*, o si prenda per singolare o per plurale. Sta tra il *maestro* e l'*autore*, o chi è *padrone* d'un genere letterario o di certe qualità artistiche. *Sire della cortesia* era detto Amore, e *signor d'ogni rima* fu chiamato Dante da Cino per via del poema. Non intenderei mai come se dicesse « quel signore o quei signori *dall'*altissimo canto »; ma sempre per « quel o quei maestri, autori, modelli, d'alta poesia ».

(2) Scherillo, *Alcuni capitoli* ecc. p. 178-9.

a sè, intendesse d'insediar sul trono Virgilio. Ma c'è la spada, in mano ad Omero, alla quale non si sa come il Foscolo e il Rossetti non si sentissero subito infilzati. La spada non è nè potrebb'essere un complimento di Virgilio, quantunque il cenno ne sia nella sua bocca. Essa è l'obiettivazione incontestabile del pensiero di Dante, è come il suggello soprannaturale del dogma letterario. O si ha forse a sospettare che la spada la tenga solitamente Virgilio, e l'abbia rimessa ad Omero durante il suo ufficio straordinario d'accompagnatore di Dante? Ma questo interinato d'Omero, questa sua posizione di comandante in secondo, sarebbe una scappatoia fantastica e puerile. Si dovrebbe allora vedere che Omero gli riconsegni la spada non appena Virgilio ritorna! O forse non gliela riconsegnò perchè questi ritornava solo di passaggio? Ma dove s'arriverebbe, preso una volta l'aire con simili baggianate? Del rimanente, di esse fa anticipata giustizia Virgilio nel citato colloquio con Stazio, ove, dopo che l'interlocutore gli ha chiesto di Terenzio, Cecilio, Plauto e Vario, risponde: « Costoro e Persio ed io ed altri assai... siam *con quel Greco* Che le Muse lattar p'ù ch'altro mai ». È chiaro il significato qui della preposizione *con* e della menzione antonomastica di Omero. Anche qui campeggia come il caposcuola di tutti i poeti, e campeggia anzi più largamente che nelle parole del Limbo, per la folla dei seguaci nominati: « Euripide v'è nosco ed Antifonte, Simonide, Agatone ed altri piue... »

In sostanza, se si legge *quel signor*, non si può riferire che ad Omero; e la ripugnanza che si abbia a riferirglielo può tutt'al più condurre a prediligere più risolutamente la variante *quei*. Sennonchè questa alla sua volta, anche a prescindere dall'ingiusta antipatia che le possa attirare il ricordo inopportuno di maniere moderne, anche passando sopra a quel cotal barocchismo del canto che vola, dà luogo a incertezze ermeneutiche penose. Di qual canto si tratterebbe? Vien subito in mente che sia il canto epico, o il tragico nel senso medievale; ma c'è di mezzo *Orazio Satiro*! Se ci fosse invece Stazio, tutto anderebbe bene (1); ma Stazio se lo riserbò per il Purgatorio. Ove poi s'intenda che piuttosto sia qualificato *altissimo* il canto dei cinque poeti, senza considerazione del genere coltivato da ciascuno, rie-

(1) Cfr. *De Vulg. Eloq.* II, 6.

sce più brutto quel secco *sovra gli altri*; che già non è bello se dice « sovra gli altri generi di canto », ma peggio è se dice « sovra i canti degli altri poeti ». Peggio di peggio se s'intenda, come un antico accennò, che l'altissimo canto non sia che il parlare poetico, che vola da aquila sopra ogni altro stile, come a dir sulla prosa.

Contro alla lezione *quel* fu fatta un'obiezione che non tiene, cioè che nè Orazio nè Ovidio appartennero alla scuola d'Omero. Il vero è che in certo senso v'appartennero benissimo; e posto pure che oggi quest'asserzione tornasse erronea, resterebbe da vedere se sia erroneo l'ascriverla alle idee d'allora e alle cognizioni di Dante. Questi anzi, non conoscendo Omero se non per nome, semplicemente come quei che fosse stato il principe della poesia, non poteva mettere un contenuto concreto, nè giusto nè fallace, nel concetto di scuola riferito ad Omero. Al più intravide qualche giusta convenienza più stretta, ma in fondo ogni poeta classico ei l'avrebbe potuto bonariamente imbrancare, anche per la ragione cronologica, sotto l'insegna omerica. S'aggiunge che *scuola*, nel linguaggio suo e dei suoi tempi, aveva senso più elastico che non ha oggi, e poteva significare poco più che una semplice comitiva, come appunto sarebbe se si leggesse *quei signor*. Qui la *bella scuola*, o sia d'Omero o sia dei cinque, fa riscontro alla *filosofica famiglia* d'Aristotele. Sul senso che *scuola* aveva comunemente allora, e in volgare e nel latino medievale o imperiale, di società, associazione, corporazione, camerata, dormitorio e simili, non s'insisterà mai abbastanza (1); giacchè il perderlo di vista può essere od è stato fonte d'errore, qui come forse in un altro luogo importantissimo (Purg. XXXIII, 85).

Concludiamo dunque che la sola cosa veramente impossibile è di devolvere a Virgilio la parte di caposcuola; e del resto le due varianti sono entrambe e tollerabili all'ingrosso e difettose. I di-

---

(1) La Roma medievale fu piena di *scholae*. L'istituzione in genere si fa rimontare ai tempi di Diocleziano, ma prese grande sviluppo sotto la dominazione bizantina, carolingia, pontificia. V'era la *Schola cantorum*, quella *militum*, e le altre professionali, per le quali più tardi prevalse il nome di *Artes*. Avevan diritti di associazione civile, e *Priori* che secondo norme stabilite provvedevano agl'interessi della corporazione. A simiglianza delle cittadine si formaron le *scholae peregrinorum*, come la *Schola Saxonum*, o *Graecorum*, o *Francorum*, o *Longobardorum*, o *Frisonum*. I fondi pel loro mantenimento eran tasse imposte dai principi dei rispettivi popoli, il reddito delle quali si spediva a Roma. La *schola* era un ospizio, con spedale, chiesa e cimitero; e v'erano ammessi principi, preti che studiassero in Roma e i pellegrini poveri. Cfr. GREGOROVIUS, *Storia* d. R. n. m. e., vol. II, cap. VI.

fetti di ciascuna posson valere com'argomenti in favore dell'altra; ma di difetti non è priva nessuna delle due, e ne hanno qualcuno più o meno comune, qualche altro comune affatto. Tal è l'*altissimo*, che, predicato dianzi di Virgilio, non avrebbe dovuto esser poi ripetuto per il *canto*; non solo in quanto ogni ripetizione dà noia, ma perciò che vien ad essere com'una sottrazione fatta a Virgilio, o che il canto altissimo sia quello d'Omero, o che, peggio, sia quello di tutti e cinque. Le considerazioni paleografiche che dal Blanc furono allegate, per ispiegare come fosse allora facile scambiare un *quei* per *quel*, valgono pure per il caso inverso; nè si può troppo invocare il solito principio, del doversi aver più fede nella lezione meno ovvia, poichè gran divario di difficoltà qui forse non ha luogo, sebbene si debba concedere che, tutto sommato, sia un pochino più difficile la lezione *quei*, com'è la preferita dai più autorevoli antichi.

Poniamo che il poeta abbia scritto *quei signor*: converrà allora dire che con le parole successive egli è stato non abbastanza chiaro nè felice, e si capisce perciò che alcuni lettori o trascrittori abbiano corretto in *quel signor*, avendo la mente piena della figura d'Omero qual è presentata nelle terzine precedenti, e trovando naturalissimo che la scuola adunatasi sia proprio la scuola del poeta sovrano. E il singolare *che vola* avrà facilmente suscitato il pensiero che ci volesse un singolare personale a cui riferirlo. E *scuola*, via via che ci allontaniamo dalla lingua antica, ebbe a suscitare sempre più l'idea d'una vera scuola col suo maestro, anzichè d'una compagnia, d'un collegio.

Poniamo invece che abbia scritto *quel*. La correzione in *quei* può essere stata fatta da chi avesse la mente molto rivolta ai singoli poeti nominati prima, e trovasse naturale che ormai rimanesse sottinteso che il capo della schiera era sempre Omero. S'aggiunge che immediatamente dopo si dice *poi ch'ebber ragionato, volsersi, mi fenno, mi fecer*; il che, se non discorda da un singolare collettivo come *scuola*, concorda meglio con un plurale come *quei signor*. Ciò può valere come un argomento a favore di quest'ultima variante, ma potrebbe servire anche a meglio spiegare com'ella nascesse. In ogni caso, se *quei signor* consuona meglio con la garbata temperanza di tutto l'episodio, noi non istenteremmo però soverchiamente a comprendere, se Dante scrisse *quel signor*, come non si peritasse a suggellare pur con

parole sue proprie ed enfatiche la superiorità dell'arcano Omero su tutti i poeti. Con medievale docilità (qui conducente a tutt'altro che a un'affermazione falsa) avrebbe ripetuto il dogma tradizionale, mettendovi un certo calore d'immaginazione, come se davvero ne avesse un sentimento diretto. Di gran tenerezza per Virgilio aveva già dato prova copiscua, col far intravedere che Omero in persona gli aveva dato dell'*altissimo,* e ciò gli sarebbe potuto parer che bastasse. Ma concludendo nella conclusione, noi preferiremmo decisamente la lezione *quei*, per la ragione psicologica e per le altre che si son dette, critiche ed ermeneutiche, se la bruttezza e l'ambiguità del rapporto fra il canto e la similitudine che segue, pur bella di per sè, non ci lasciassero un piccolo rimasuglio di perplessità (1).

L'amabile episodio del Limbo si chiude con un ultimo tocco leggiadro. Dopo che i cinque poeti ebbero *ragionato,* cioè discorso, *alquanto insieme* col reduce Virgilio, i quattro si volsero a salutare Dante; e *di tanto,* ossia di questo, Virgilio si compiacque, *sorrise* di compiacenza. E i quattro fecero anche un maggior onore a Dante, chè vollero ch'ei s'accompagnasse coi cinque e facessero tutti una sola brigata verso il castello. E vi s'avviarono parlando, anche Dante (*Così n'andammo.. parlando*), di cose ch'ei dice non importare alla sua narrazione, epperò tacerle. Tutti codesti particolari hanno un primo senso letterale e spicciolo, sul quale è facile sorvolare e correr con troppa fretta al senso ulteriore. Son cose che potrebbero raccontarsi egualmente pur di un Dante che non fosse stato poeta, o di cinque ombre a lui cortesi che non avessero mai avuto nulla a spartire con la poesia. Si tratta anzitutto d'una brigata gentile, che, festeggiando il ritorno d'uno di loro, accoglie poi ospitalmente il nuovo personaggio condotto da esso, e lo mette a parte del proprio cammino e de' proprii discorsi. È naturale che Virgilio se ne compiaccia, e del riguardo usato con ciò a lui stesso, e della sodisfazione data ad uno di cui ha preso ad essere il mentore amorevole. Son atti e sentimenti da gente buona e ben educata, che stareb-

(1) [Il volo da aquila potrebbe a qualcuno parere riferibile direttamente alla *bella scuola*, astraendo dal secondo verso della terzina e rannodando il terzo al primo. Accenno codest' ipotesi sol per considerare tutte le possibilità, e perchè la trovo in componimenti di scolari, non so se spontaneamente intuita da loro o insegnata da qualche maestro o registrata in qualche Commento. Ma è superfluo avvertire quant'essa sia stracca].

bero perfettamente bene ancorchè i cinque antichi fossero cinque sonatori di corno, e Dante un onesto medico o speziale. Ma il senso ulteriore c'è, e trasparentissimo; nè è indifferente che siano tutti e sei poeti, o *savii* come allora si diceva, e la loro accolta importi *cotanto senno* adunato insieme. Allo studio dell' Eneide doveva Dante l'aver diritto a sperare d'esser aggiunto al drappel sacro dei grandi poeti, e ciò è simboleggiato dal presentarlo che Virgilio fa a quelle grandi ombre. La migliore sua speranza era d'essere un giorno messo quasi alla pari de' più celebri poeti antichi, nonostante che il suo poema fosse moderno ed in lingua volgare; e di ciò è simbolo l'essere stato un momento *(fui)* come sesto nella loro comitiva, e d'aver confabulato con essi a tu per tu di poesia (1).

Di tutte le generose speranze, personali o impersonali, del povero Dante, questa si può dir quasi la sola che non gli andasse fallita. Morì senza rivedere la patria desideratissima; morì senza fregiarsi, nè là nè altrove, dell'ambito alloro; non fece in tempo ad assistere nemmeno ai primi effetti della sua cantica, dalla quale si riprometteva tanto; delle dieci egloghe che voleva scrivere, appena due riuscì a farne; il giardin dell' Imperio restò a lungo una selva, e, se ha finito col raddrizzarsi, non è più divenuto il centro d'un impero; un veltro che scacciasse la cupidigia dal mondo non è apparso; una Chiesa che, contenta ai doni dello Spirito, lasciasse in pace seder il monarca sulla sella, dando ascolto a quel che Dio le nota, non s'è vista ancora; se le due potestà coabitano in Roma, non istanno tra loro come il suo cuore agognava! Ma lui nella schiera dei grandi poeti c'è entrato davvero, benchè l'antico canone abbia sofferto più d'un ritocco; e vi ha un grado che eccede il desiderio suo. Ei pareva rassegnarsi al sesto posto, se non altro in grazia dell' ordine cronologico. Ma pur così quel *sesto* suona soverchiamente pudico al nostro orecchio. Il mondo non mette oggi la spada in mano ad alcun poeta; ma se gli passasse per la mente di assegnarla ad uno, o la darebbe a lui, o non oserebbe darla ad altri!

---

(1) Non so se potesse aver presente un passo d'una celebre elegia, nota al Boccaccio che la cita nel *Comento* (cioè *Tristia*, IV, 10), ove quegli che è terzo nel Limbo dichiara sè quarto fra gli elegiaci latini:

Vergilium vidi tantum; nec amara *Tibullo*
Tempus amicitiae fata dedere meae.
Successor fuit hic tibi, *Galle; Propertius* illi,
Quartus ab his *serie temporis* ipse fui.

APPENDICI VARIE *

I.

Ancora per G. da Montefeltro e per F. Pipino

(Cfr. p. 27, 31, 69-75)

Mi libero anzitutto d'un'inezia. Un passo di Aimeric de Sarlat (MAHN, *Werke d. Troubadours*, III, 221), sul quale con amichevole premura richiamò la mia attenzione lo Scarano, ha una curiosa somiglianza col consiglio di Guido; ma è una somiglianza acustica, s'intende, e il passo non può valer come una vera fonte. Giacchè *E penr'yvern per bel temps de pascor*, *E freida neu per estiu ab calor*, *E prometre per donar mantenen*, *E lonc esper per atendre breumen*, non è che una serie di antitesi, ove si contrappone l'inverno alla primavera, la neve al caldo, il semplice promettere al subito dare, il lungo sperare al breve aspettare. *L'attender corto* è tutt'altra cosa che l'*atendre breumen*, e il *lonc* detto della speranza non ha nulla da fare col *lungo* detto del promettere.

Nella sua *Lectura Dantis*, ricca di buone chiose storiche, il Torraca fa qualche osservazione su cui devo fermarmi. Egli rileva che, dicendo *il nobilissimo nostro Latino*, Dante mostrò per Guido una stima vera e cordiale, anche con quel *nostro*. E sta bene, quantunque il *nostro* sia in parte determinato da una specie di contrapposizione del personaggio italiano e contemporaneo ad un eroe straniero e tradizionale come Lancillotto. Ma io non dissi mai nulla per negare che l'elogio a Guido sia un elogio; solo, nell'estimare la differenza tra il Convivio e la Commedia, credetti e credo doversi tener conto che la nobiltà di Guido e di Lancillotto, innanzi la loro conversione a Dio, era una nobiltà tutta

(*) Qui si accozzano brani d'articoli che non intendo ristampare per intero, qualche articoletto che non meritava di prender posto tra i principali del volume, taluno delle mie schede inedite che mi son parse mature per la stampa, ed inoltre giunterelle e correzioncelle ai fogli già tirati. Tali frammenti eterogenei li ho ordinati come meglio ho potuto; e tra le giunte ve n'è di quelle che nella pagina a cui le riferisco trovano un addentellato affatto occasionale, simile a pretesto più che a vera ragione. Ma son miserie, sulle quali l'indulgenza del lettore sorvolerà certamente.

mondana, consistente in virtù sociali e guerresche, che non escludono la possibile dannazione per qualche peccato infernale. Lancillotto stesso, se non si fosse da ultimo reso a Dio, avrebbe forse potuto, malgrado tutto il suo pregio cavalleresco, trovarsi in quel secondo cerchio dove si trova Paolo Malatesta al quale egli era servito di modello! E Guido, se non si fosse fatto monaco e fin all'ultimo avesse seguitato a illustrarsi con le sue volpine insidie guerresche, sarebbe egualmente caduto nell'ottava bolgia, al pari di un personaggio non meno nobile, cioè di Ulisse, che piange con Diomede tre suoi agguati famosi, mentre ha pur da narrare la nobilissima follia che lo menò a morte. Non sarà mai abbastanza ripetuto, che tra gli elogii prosastici a personaggi mondani e la lor poetica dannazione non v'è contradizione propriamente detta. Basti ricordar Federico II. Forse che l' epicureismo di lui era Dante venuto a saperlo dopo che aveva esaltato l'imperatore nella Volgare Eloquenza e prima di scrivere il X dell' Inferno? Gli è che le due opere hanno un assunto e un tono affatto diverso.

Il Torraca si maraviglia che io abbia potuto per un solo momento credere che il poeta *rinfacci* a Guido la strage dei Francesi a Forlì, mentre quello fu un fatto glorioso che tutta Italia aveva lodato, ed il poeta, se non lo loda apertamente, neppure lo biasima. Or io tengo assai poco a insistere che il poeta venisse a *pungere* Guido, e potrei senza fatica sostituire che con quel ricordo lo toccò sul vivo, o altro di simile. Anzi, se si riuscisse ad appurare che in quella strage non vi fu ombra d' insidia e che Dante ciò sapesse, potrei perfino consentire col Ricci che la menzione di essa sia un complimento e una lusinga. Al Ricci lo Scartazzini obiettò che, quando Dante parla di Forlì, non ancora sa che l'ombra a cui discorre è quella di Guido. E certo torna sempre più o meno utile distinguere tra Dante viaggiatore, che qui e altrove ferisce talvolta o lusinga senza saperlo, e Dante poeta, che finge d'aver comunque ferito o lusingato. Ma qui la distinzione non importa nulla per la questione mia; la quale è soltanto se la menzione di Forlì sia una puntura o una lusinga, che Dante poeta consapevolmente insinui d'avere inconsapevolmente fatta all'ombra di Guido dal ponte della bolgia. Dirò dunque perchè la mi sia parsa più puntura che lusinga. Ogni vittoria è bella, sì, umanamente parlando; ma qui nella bolgia dove son puniti i guerrieri astuti il criterio non può essere che, vincasi per virtude o per inganno, il vincere fu sempre laudabil cosa. Guido chiama egli stesso *colpe* le sue opere volpine che lo avevan reso celebre sin al fine della terra, ed ha a proprie spese imparato laggiù che non fu vera gloria quella che quassù s'acquista con l'arte degli avvol-

gimenti e delle coperte vie. Orbene, la strage di Forlì fu, pare, ammirata qual effetto di uno di quei famosi inganni guerreschi, pei quali Guido, Ulisse novello, era venuto in fama. S'ei fosse un'anima del Purgatorio, ricordargli un tale inganno sarebbe stato rinnovargli una cagione di pentimento. Poichè è dannato, e s'erano in lui in certo modo rideste, come già osservai, le passioni mondane, non si può qui parlare di contrizione vera e propria. Ma egli si mostra troppo accorato d' aver riperduta la salvazione a cui era andato tanto vicino, perchè a lui debba riuscire più dolce che amaro il ricordo d' una di quelle gloriose insidie, delle quali s'era pentito facendosi monaco e verso le quali Bonifazio lo avea risospinto facendolo dannare.

Del resto è una sfumatura, sospettabile per mera congettura psicologica e non risultante da nessun espresso accenno nei due versi danteschi; e in fin de' conti si potrebbe pur credere che Dante non pensasse nè a ferire nè a blandire, ma solo gli paresse piccante la finzione che egli, senza saperlo, aveva rammentato la strage di Forlì giusto a Guido, e quasi parlato di corda in casa dell'impiccato. Non m'indugio più su un particolare minuscolo che non mette e non leva, e solo soggiungo che alla vittoria di Guido a Forlì si disse generalmente aver contribuito un altro Guido, il Bonatti, che è dannato nella quarta bolgia: non dico dannato appunto per la parte presa a Forlì, ma in genere pel suo mestiere che anche là aveva esercitato e che getta una tal quale ombra su un fatto a cui egli collaborasse efficacemente.

Vengo alla questione sostanziale. Avvenne il colloquio finale tra Guido e Bonifazio per Prenestino, o fu invenzione di Dante? Avvenne, risponde recisamente il Torraca. E così un fatto tanto geloso e tenebroso, di cui anche i contemporanei avrebbero durato fatica a venir in chiaro, che poteva esser soggetto piuttosto di dicerie e insinuazioni che non di testimonianza autentica e sicura, eccolo divenuto dopo sei secoli capace di una certezza apodittica; e ciò contro l'opposto convincimento dei più autorevoli storici, col Muratori alla testa. Qui le ipotesi possibili in astratto sono, non due, ma tre: che il colloquio fosse pretta invenzione del poeta, raccolta poi ingenuamente dai cronisti; che fosse una maligna diceria sorta subito, poi raccattata da Dante e dai cronisti; che fosse un fatto vero. Per la prima sto io col Foscolo, e con altri, mossi da ispirazioni di diversa natura; alla seconda s' attennero e s' attengono altri; il Muratori parve ondeggiare tra la prima e la seconda; per la terza era stato finora difficile che vi fossero veri campioni, grazie alla natura stessa dell'avvenimento. Ed ecco che il Torraca, tanta uggia ha per la prima ipotesi, da saltar a piè pari alla terza, come

non vi potess'essere nulla di mezzo. E perchè? Perchè « quello che importa è che Dante non abbia escogitato egli una calunnia, per vendetta o per altro fine indegno ». Ho già protestato a suo luogo quanto sia improprio il parlar di calunnia a proposito d'una finzione poetica, in un poema di rivelazioni oltremondane, rivolte ad una morale edificazione, conseguibile all' occorrenza più colla dannazione d'un'anima generalmente creduta salva che non con la sua salvezza. Misi in rilievo che qui la finzione è più a danno di Bonifazio, la cui malvagità per Dante era degna di qualunque poetico castigo; e quanto a Guido, lo stesso Torraca conviene che « non perverso, ma fiacco e ingannato, non ispira aborrimento nè disprezzo ». Dante non temette certo, o non isperò, che la posterità sarebbe stata così ingenua da considerar la sua poesia come storia; e noi, a ben rappresentarci il suo stato psicologico nel valersi dei diritti dell'invenzione poetica, potremmo riflettere, per esempio, se scrupoli di coscienza ci ratterrebbero oggi, fingendo una visita all'altro mondo, di finger di avervi appreso uno sconosciuto atto di volponeria parlamentare del Depretis o di semplicità diplomatica del Cairoli! Ma lasciamo questo, che può sembrar un paragone non iscevro d'anacronismo, in ispecie a chi non sappia o non ricordi a che libertà trascorsero molti visionisti anteriori a Dante.

Del formidabile argomento, che Guido stesso dà il suo segreto per cosa ignota a tutti, il Torraca si sbriga con la considerazione ch'ei morì nel mese stesso che Prenestino cadde, e quindi « non potè sapere se mai Bonifazio non avesse confidato il segreto a qualcuno, o non si fosse apertamente compiaciuto di aver seguito il consiglio, al modo che, discorrendo con lui, aveva beffardamente alluso all'inganno teso al misero Celestino ». Ah dunque è storica anche la beffarda allusione a colui che non avea avute care le somme chiavi? Il canto del poeta è addirittura un processo verbale del colloquio? Ed è cosa tanto naturale che. Bonifazio confidasse il segreto a qualcuno o si fosse apertamente compiaciuto d'aver seguito un consiglio perfido?

Fino a questi estremi credo che nessuno si fosse mai spinto finora, nessuno pur tra quelli a cui parve un reputar Dante capace di calunnia il considerar tutto il colloquio come mera invenzione poetica. Al più si pensava che un colloquio vi fosse stato, che ne fosse trapelato qualcosa o che vi si fosse malignato sopra, e che Dante, nel raccoglier la notizia o la voce corsa, vi ricamasse attorno con la fantasia. Del resto, le possibilità a cui il Torraca ricorre non sarebbero mai altro che possibilità, e si capirebbe che fossero invocate quando la questione concernesse, non un poema,

ma uno storico autorevole, il quale narrasse che Guido era morto tenendosi sicuro della perfetta segretezza del suo consiglio e che invece il papa l'aveva rivelato. Ma qui si tratta d'un poema, e per giunta questo caso singolo di Guido dev'essere studiato, com' io feci, in relazione con gli altri casi simili che in esso occorrono, con le altre rivelazioni postume delle anime.

Sennonchè in un tale studio, come pur nel giudicare se la pretta invenzione poetica sarebbe stata o no calunnia, c' entra il criterio estetico e il modo d' argomentare di ciascuno, ed a me basti l' aver esposte le ragioni del convincimento mio, lasciando che se ne persuada chi se ne vuol persuadere. Mi preme solo d'insistere sopra una ragione tutta materiale, ma negativamente fondamentale, cioè sulla smentita che si pretende dare all' antica e sempre giusta affermazione degli storici, che niun cronista anteriore a Dante tocca del famoso colloquio, e tutti quelli che poi ne toccano echeggiano la narrazione dantesca. Fu obiettato che il Pipino, tra i cronisti il più antico narratore del colloquio, giunge con la sua cronaca al 1314; donde la sottintesa insinuazione ch' ei la finisse di scrivere proprio in quell'anno, che magari la pubblicasse subito, e che quindi l'Inferno, pubblicato certamente dopo quell'anno, fosse invece esso ad echeggiare il Pipino, ovvero attingesse l'aneddoto alla stessa fonte a cui l'avesse prima attinto il cronista, alla voce del popolo. Contro codesti sottintesi ho già argomentato abbastanza nella Poscritta; ma ora mi trovo davanti ad un' affermazione cronologica più esplicita e recisa che il mio critico non avesse mai fatta, cioè che il Pipino «*finì* la cronaca nel 1314». E quel ch'è peggio, l'affermazione si trova anche nel lavoro d'un altro erudito, Luigi Manzoni (*Atti e Memorie della Deputaz. di stor. patr. di Romagna*, 3ª serie, vol. XIII, p. 257-332), dove, per non avervisi di mira alcuna questione dantesca, sembra viepiù temibile e decisiva; così da ridurmi quasi quasi a dover dire circa il simpatico frate alcun che di simile a ciò che don Abbondio esclamava di Lucia: ch'egli è nato per la mia rovina! Prendo dunque congedo dal Torraca, dal quale par che io mi difenda troppo, mentre è lui che non me ne manda una buona; e mi volgo al Manzoni, valendomi dell'antica mutua benevolenza per contradirlo senz'ambagi, dovunque le sue diligenti ricerche non m'appagano. Mi duole d'averle conosciute soltanto oggi che il Croce e il De Blasiis me le han rese accessibili.

Sul preciso anno di nascita del Pipino il Manzoni non è riuscito a far luce con un documento; ma dall'archivio del convento domenicano di Bologna è passato a quell'Archivio di Stato un volume contenente atti dal 1272 al 1350, dei quali quarantanove

sono trascritti di mano del Pipino e diciassette finanche firmati da lui, che vi si qualifica prima frate, e più tardi, dal settembre 1295, sottopriore. L'atto più antico, da lui firmato, è del 1272; il più recente è del 10 aprile 1312 (p. 258-9). Se nel 72 era già archivista del convento, bisogna ritenere, dice il Manzoni, che allora fosse già sacerdote, e che quindi avesse già compito il venticinquesimo anno, sicchè fosse nato non più tardi del 1247 (p. 277). Or io non m'arrogo di giudicare se l'archivista dovesse per forza essere già sacerdote, o ad un uomo d'ingegno e coltura singolari quale il Pipino l'incarico potessero averglielo conferito anche prima; nè di verificare se il sacerdozio in quel tempo e luogo presupponesse i venticinqu'anni, o se non ammettesse nemmeno quelle eccezioni che oggi sono ovvie e di cui ho subito pronti nella memoria due nobili esempii, Luigi Tosti e Ippolito Amicarelli. Ma certo, stando ai ragguagli del Manzoni, converrà dire che, all'entrar del s. XIV, il nostro sottopriore, se pure non aveva oltrepassata o raggiunta la cinquantina, non ne poteva esser molto discosto; e che errarono quei che supposero che allora dovess'essere nel sesto lustro dell'età sua.

Abbiamo poi il viaggio in Oriente che il Pipino, esordendo nel raccontarlo, dice aver fatto nel 1320; e qui il Manzoni, non parendogli troppo verosimile un così arduo viaggio per un settuagenario, s'arrischia a supporre che il 20 sia l' anno in cui quegli finì e trascrisse il racconto, ma il viaggio dovesse averlo terminato uno o due anni prima, movendo forse per Venezia sullo scorcio del 17 o a principio del 18, poichè l'ultimo documento che si riferisce a lui come dimorante in Bologna è del 20 ottobre 17. Son congetture ch'egli fa ed esprime con più perplessità che non paia dal mio riassunto. E non senza dare in qualche contradizioncella; giacchè egli stesso nota che il frate doveva avere una costituzione forte e robusta, esser animato dallo zelo di portar la fede di Cristo tra gl'infedeli, e sentirsi una grande brama di veder cose nuove e terre ignote, e rammenta che il marchese Antinori, già settuagenario, nel mettersi al suo ultimo viaggio africano gli confidò che l'intraprendeva con lo stesso o con più ardore di quello che avea posto nella prima escursione. Perchè dunque rimpastare arbitrariamente le date e sbugiardare le esplicite dichiarazioni del povero Pipino? Stiamoci contenti a queste, e manteniamo che il 1320, pur avendo suppergiù una settantina d'anni, ei peregrinò in Oriente, e poscia, in un anno successivo, narrò sobriamente la peregrinazione. Magro guadagno, del resto, sarebbe di ricacciare il viaggio a uno o due anni prima. Capirei le stiracchiature e gli arzigogoli per ritirarlo al 1300 o 1310; ma la sicura permanenza

del Pipino in Bologna, fin al 20 ottobre 17 per lo meno, impedisce di rinculare più d'un par d'anni, e non mette conto far violenza ai fatti per così poco.

Ancora si ha un altro documento, un rogito del 20 luglio 1325; ove un frate Barnaba, maestro sopra i domenicani peregrinanti oltremare, interviene come procurator generale di Francesco Pipino *existempte in dictis partibus oltremarinis* per dichiarare che questi cedeva a un suo parente tutte le proprie ragioni *contra et adversus* certi altri. In quell'estate quindi egli era ritenuto come tuttora dimorante in questa valle di lagrime e di sofismi. È vero che il Manzoni ne dubita, « giacchè esso avrebbe raggiunto la rispettabile età di anni 78 ». Ma dunque non ammette gli ottuagenarii? Non istarò a dire ch'egli pure, come me, come tutti, ne deve ricordar parecchi dalla storia civile e letteraria, e parecchi averne visti cogli occhi suoi; ma dirò che io ne vidi non pochi giusto in quella Bologna, ove la frequente longevità e la molta cortesia son cose più comuni forse che altrove.

Se rispettabile è l'età di settantotto anni, non meno rispettabile è il documento da cui risulta che il Pipino l'aveva raggiunta o ne era poco lontano; giacchè, bisogna ricordarselo, che fosse nato non più tardi del 1247 non si può dir cosa provata in modo perentorio, e sarebbe curioso far man bassa su un documento in omaggio a un atto di nascita che non c'è. Comunque, stando alle ricerche del Manzoni, dopo il documento del 1325 non si ha più traccia del Pipino; non si sa quando nè dove morì. L'affermazione dell'Echard ch'ei morisse dopo d'essere ritornato in patria, non è provata; ma non è, dobbiam soggiungere, nemmeno provata falsa. A me giova registrare che, se il Muratori e il Tiraboschi non potevano allegare nessuna data certa oltre il 20, ora abbiamo assicurata un'altra pietra miliare, il 25. Almeno altri undici anni durò la vita del Pipino oltre l'epoca a cui si ferma la narrazione del suo *Chronicon*.

Quando fu esso composto? E, quel che più preme a noi che discutiamo degli accenni a Guido compresi nel libro XXXº penultimo, quando fu terminato? Convien prima toccare della version latina del libro di Marco Polo. Nel libro dei padri Echard e Quietif (*De scriptoribus Ordinis praedicatorum* ecc., Parigi 1719-21, vol. II.) si afferma che la versione fu ordinata al Pipino nel Capitolo generale dell'Ordine tenutosi a Bologna il 1302; e ciò ripeteva il Fantuzzi (*Notizie degli scrittori bolognesi*, Bologna 1781-94, vol. VII). Dice il Manzoni che i documenti sui quali l'asserzione poté esser fondata, non è riuscito a ripescarli nè a Bologna nè altrove; ma che saranno stati fra quelli che il 1850 furono in gran

numero portati via da un padre generale dell'Ordine. Sennonchè egli medesimo poco dopo (p. 265) confessa che l'Echard potè fondare la sua supposizione sulla semplice notizia, data dal p. Borselli in una cronaca manoscritta sui generali dell'Ordine, che il 1302 vi fu a Bologna un Capitolo generale. Dopo s'indugia a lungo e faticosamente a provar che la traduzione il Pipino la dovè fare dopo il 1307. Lo credo bene! La verità è che, stando alle solerti ricerche del Manzoni medesimo, non si ha oggi nessun documento che la traduzione fosse chiesta al Pipino nel detto Capitolo generale; che nulla ci dice che un tal documento si sia mai avuto in passato; che, essendo in francese l' originale di Marco Polo e finito di buttar giù nel 1299, la pretesa richiesta del 1302 avrebbe dovuto essere di voltare in latino il testo francese, laddove il Pipino tradusse da una traduzione italiana. Egli, proemiando alla versione sua, dice d'essercisi dovuto mettere per le insistenze di molti suoi confratelli e padroni, ai quali piaceva più il latino che il volgare, e che volevan legger con più diletto e capir meglio che non sarebbero riusciti a fare per la varietà delle lingue e per la diversità degl'idiomi o idiotismi altrui. L'avrebbero potuto far meglio essi stessi codesto lavoro del tradurre, continua il buon frate, ma a loro non piace distrarsi dalle contemplazioni mistiche e occuparsi di cose terrene. Quindi, *eorum obtemperans iussioni*, s'è messo a rendere fedelmente e integralmente in latino piano e aperto la contenenza del libro. Codeste bonarie parole, le quali non implicano punto un'ingiunzione avuta da un Capitolo generale, anzi in certa maniera la escludono, ma che pur ne possono suscitar l'idea a eruditi monaci raccoglitori di monastiche memorie, sono state probabilmente esse la cagione che taluno di quegli eruditi pensasse al Capitolo del 1302 ed altri poi ripetessero con docilità la facile asserzione.

Il Manzoni, che ha avuto il merito di rintracciar nell'Estense, con l'aiuto di Carlo Frati che n'era bibliotecario, il manoscritto del *Chronicon* servito al Muratori, ci addita (p. 270) nel capo 71° del libro XXIV (uno dei tanti libri lasciati dal Muratori inediti) un periodo, ove il Pipino si riferisce a Marco Polo e a quel tal *suo libello* che egli avea tradotto dal volgare lombardo: *a me in latinum ex vulgari idiomate lombardico translatum*. Veramente il periodo era stato già messo in rilievo, anche con più righe precedenti e susseguenti, dal Bianconi, che ebbe pur lui tra mano il manoscritto della Cronaca; ed il Bartoli (*I viaggi di Marco Polo*, p. XXXVI) aveva riferito testualmente i periodi del Pipino e il ragionamento del Bianconi. Sennonchè il Bartoli era uscito un po' fuor di strada col supporre, bensì molto riservatamente, che *lombardico* potes-

s'essere un'interpolazione, e che il Pipino avesse invece tradotto dal francese. Il Bianconi aveva più ragionevolmente opinato che *lombardico* potesse accennare a un testo veneziano, ed anche il Muratori avea francamente detto che il Pipino tradusse da testo veneto. Certamente, chi consideri il valore più largo che in altri tempi ebbero i termini di *Lombardia* e *lombardo*, non si sgomenterà di consentire che con quest' ultimo s'accenni a un testo veneto; ma la questione è per noi secondaria, e ci basta che qui si tratti d'una redazione in vernacolo italiano del Settentrione. Quel che c'importa è che la traduzione pipiniana appare tutt'altro che prossima, nel senso intrinseco e nel cronologico, all'originale francese; e che essa, nella parte proemiale da noi testè riassunta, accenna al volume di Marco Polo come a cosa già evidentemente assai divulgata, così da stuzzicare nei frati la smania di godersela in latino, e già letta in volgarizzamenti d'italiano settentrionale: poichè quel *volgare* da cui egli dice di tradurre sappiam dal *Chronicon* che fu italiano e non francese; come dal proemio della traduzione, nel *propter linguarum varietatem omnimodam* e nel *propter diversitatem idiomatum*, potrebbe trasparire che il libro ormai si leggesse in più dialetti italiani oltrechè in francese. Trasparire dico, e non voglio nè posso indagar di più. Ma quel che poi maggiormente importa a me è che il *Chronicon*, o almeno il libro XXIV, che è ancora a Ottone IV e si diffonde largamente sui Tartari, giusto a proposito dei quali invoca la testimonianza di Marco Polo, il Pipino l'andava scrivendo dopo che già correva per il mondo la sua versione latina dei Viaggi di costui. Tutto ciò non è ancora una data precisa, ma ci fa inoltrare con sempre maggior evidenza verso una data non prossima ai primi anni del secolo.

Dal solito padre Borselli si ha che il 1315 vi fu a Bologna un altro Capitolo generale dei domenicani, e il solito padre Echard ne argomentava che il Pipino parlò di nuovo al Capitolo della sua traduzione: la quale dunque, secondo lui, era tuttora sul telaio. Ciò non piace al Manzoni (p. 272), che crede la cosa andasse in modo un po' diverso, e dice: « Nel vedere che il nostro frate si fa sollecito di terminare tutti i suoi scritti e specialmente quello del Chronicon alla fine del 1314, si avrebbe ragione a supporre che esso avesse avuto in animo di portare finite le due sue opere al Capitolo generale dell'Ordine del 1315 ». Ma son tutte supposizioni senz'ombra di fondamento. Quanto alla traduzione, non consta nè che la presentasse finita al Capitolo, nè che gliene parlasse come di un lavoro in corso; benchè a me questa seconda ipotesi dovrebbe far piacere, in quanto ritarderebbe il compimento del

lavoro, e quindi la composizione della Cronaca, che, come s'è visto, presuppone la traduzione del Polo. Quanto alla Cronaca stessa, nemmeno consta nè punto nè poco che l'autore la portasse al Capitolo del 15. Semplicemente, il Manzoni crede poterlo argomentare dal giungere che essa fa con la sua narrazione ai fatti del 14, e da una qualche confusione o affastellamento ch'ei crede di scorgere nel capitolo finale dell'opera, come se lo scrittore smaniasse di finirla per intendere «in prosieguo di tempo ad altre cose più importanti». Dove di passata io osservo, che non s'arriva a indovinare quali mai potessero essere tali cose più importanti, quando la maggior opera del Pipino è appunto la Cronaca, e solo cinque anni dopo del preteso compimento di essa egli fece il viaggio di Terrasanta, che dipoi narrò. Forse avrebbe impiegato quei cinqu'anni nell'altra sua traduzione, di Bernardo Tesoriere?! Il vero è che porre il compimento della Cronaca in quell'anno medesimo a' cui fatti la sua narrativa s'arresta, è un arbitrio, che non s'appoggia a nessun'argomentazione verosimile, non che a testimonianze sicure.

Intanto, non posso astenermi dall'intercalare qui un'altra riflessione, molto generica. A via di semplici speculazioni psicologiche un critico si persuade, poniamo, che Dante abbia finto lui tutto un episodio come quello di Guido e Bonifazio; ed ecco che gli si può levar contro chi, pigliando come fatto certo quel che un erudito ha meramente almanaccato, lo inviti a rimangiarsi le sue speculazioni. Se il mio supposto psicologo non avesse la pazienza o l'esperienza sufficiente per domandare all'erudito dove stiano i fondamenti davvero positivi del fatto materiale che gli ha da mandare in fumo la sua ipotesi psicologica, si troverebbe o a dover abbandonare una bella verità, o a dover parere un sognatore o un ostinato che non ha la virtù di rassegnarsi all'evidenza dei fatti. Eppure, a guardarla bene in faccia codesta evidenza, spesso si risolve essa in fumo; è essa davvero niente più che speculazione ed ipotesi, e non di rado speculazione psicologica pur essa, sebbene d'una psicologia d'un altro genere e più ordinaria. Perciò non sarà mai abbastanza raccomandato ai critici psicologi, così d'arrendersi alla vera evidenza, come per contrario di verificare essi medesimi, di recarsi, diciam così, sulla faccia del luogo, prima di cedere docilmente o di recalcitrare stizzosamente avanti a certi spauracchi. E agli eruditi non sarà mai soverchio ricordare che di dimostrazioni frettolose e avventate se ne fanno in tutti i campi, in ogni scuola, con ogni specie di metodo; e che prima di buttar in faccia ai cultori della critica psicologica certe prove che credon positive, le vaglino bene, e s'accorgeranno che spesso il colosso

ha i piedi d'argilla. Ciò sia detto a fin di bene, senz'applicare il discorso a me che sin dal primo momento badai anche alle prove positive; sia detto senza offesa di nessuno, e men che mai col pensiero rivolto al Manzoni, che in tutto il mio dibattito dantesco non c'entra se non per caso, e che ha tirato diritto per la sua strada facendo, per mero esercizio di congettura storica e biografica, ipotesi come tutti gli eruditi ne avventurano con più o meno d'ardire.

Qui dunque la presentazione della Cronaca al Capitolo del 1315 non è per ora che un sogno. Ma posto pure fosse dimostrato che al Pipino sorridesse di farla, non ne verrebbe subito l'estrema conseguenza che vi portasse l'opera intera. D'una lunga Cronaca di trentun libri, l'autore poteva con bastevole compiacenza presentare i pochi o molti che n'avesse già scritti, destando sul rimanente l'aspettazione benigna o curiosa dei correligionarii. Ma lasciamo questo e veniamo al sodo. L' affastellamento, che il Manzoni scorge nel capitolo finale, non v'è, o non è maggiore di quello che v'è in tutta l'opera e in simili opere, o in ogni caso sarebbe spiegabile con una qualunque delle mille ragioni per cui un autore può sul finire esser frettoloso e impaziente.

L'unico vero argomento è sempre quello: che la narrazione vi s'arresta a fatti del 1314, come la morte di Clemente V. Ho già mostrato nella Poscritta come quest'argomento sia fallace; ma, siccome oramai sembra certo che quando partì per Terrasanta il Pipino fosse più vecchio di quel che io con gli altri immaginai, così è divenuto men facile il supporre ch'ei si mettesse alla Cronaca dopo il ritorno dal pellegrinaggio. Resta bensì tra le cose non pur possibili ma verosimili, che vi lavorasse fino alla vigilia del 1320; che al suo ritorno dall' Oriente la ripigliasse per terminarla, se non l'avea già terminata al partire; che infine la terminasse quando rimpatriò, se rimpatriò, dall' altro viaggio orientale cui era dedito nel 1325. Negarmi tutte codeste possibilità sarebbe a priori precipitoso, ma per fortuna oggi ho anche pronta una prova a posteriori. Il Manzoni (p. 270) s'è arrischiato fino ad asseverare che dall' ultimo capitolo del *Chronicon* si rileva ch'esso «veniva terminato alle *calende di novembre* del 1314». Ebbene, ciò è una solenne svista sua. Il periodo a cui solo può egli alludere, e che avrebbe dovuto sentir l'obbligo di riportare poichè gli pareva tanto decisivo, è quello che or trascrivo dal Muratori, dopo essermi procurato dai cortesi Bibliotecarii dell' Estense la più formale assicurazione che tra la stampa muratoriana ed il manoscritto non v'è ombra di discrepanza: di che del resto ero anticipatamente certo, giacchè le libertà che il Muratori si prese con questa Cronaca, col tagliarne ciò che a lui non serviva, non potevano certo ri-

guardare gli ultimi due libri, ch'ei riprodusse per intero, e tanto meno un periodo da cui risultasse la datazione della Cronaca! Or dunque il cronista (col. 750), dove narra che Clemente pubblicò il libro delle sue Costituzioni il 1313, il giorno di san Benedetto, a Carpentras, ma che dopo s'ammalò e morì, sicchè non fece in tempo a mandare il libro agli Studii generali ecc., e la cosa restò al successore, così continua: « Successor autem ipsius Clementis, scilicet *Johannes* huius nominis XXII, Doctoribus et Scholaribus Avinione commorantibus, ubi *et ipse tunc* Curiam Romanam habebat, communicandum ab eis Librum ipsum sub Bulla transmisit, mandans, ut ex eo usuri de cetero essent in judiciis et in scholis, Anno scilicet *secundo* sui Pontificatus, qui fuit Annus Domini MCCCXVII *Kalend. Novembris* ». — Forse il Muratori avrebbe fatto bene a mettere una virgola dopo il millesimo, o il suo tipografo a non ometterla, ma è troppo chiaro che qui si tratta d'una bolla di Giovanni del primo novembre 1317. Ed è superfluo ch'io osservi come il millesimo sia qui assicurato contro ogni possibile errore. Dopo la morte di Clemente (20 aprile 1314) l'alto seggio restò vacante per più che due anni e tre mesi, e Giovanni fu eletto il 7 agosto 1316, sicchè nel novembre 1317 s'era proprio al secondo anno del suo pontificato. Ma dunque il Pipino fa una punta fino al novembre 17, ed anche con tali termini da farci intendere ch'egli ne scriveva a una certa distanza di tempo: *Avinione ubi et ipse tunc Curiam habebat*. È sempre più manifesto che, se il Pipino limitò il suo racconto fino al 1313-14, lo avrà fatto per un intento storico e letterario, cioè per chiudere con l'impero d'Arrigo, che non ebbe subito un unico successore, e col papato di Clemente, che fu seguito da una lunga vacanza della sedia apostolica, o se non altro perchè un limite qualunque se lo volle prefiggere (1). Ma all'occorrenza, per dare uno schiarimento, potè scendere a un tratto a toccar d'un evento di ben tre anni, sei mesi e undici giorni, posteriore al suo limite. Quindi il capitolo finale può essere stato scritto al più presto nel 1318 o 19. E

(1) Nel libro del mio erudito amico Ugo Balzani (*Le cronache italiane n. m. e.*; Milano, Hoepli, 1900; p. 251) trovo questi due periodi per me preziosi: « La cronaca di F. Pipino rappresenta una tendenza letteraria dell'ordine domenicano, il quale, inteso alla predicazione e alle controversie, aveva bisogno di vaste compilazioni che facilitassero una certa erudizione, abbracciando in gran copia avvenimenti tratti dalla Scrittura, dalle storie, dalle tradizioni, propriamente enciclopedie storiche mescolate di vero e di leggende. Diversa invece la tendenza dei Francescani che s'aggiravano tra il popolo e ne avevano l'intelletto, la fantasia e gl'istinti ». E anche a lui, estraneo del tutto alla questione dantesca, l'opera bolognese parve « una cronaca generale dalla prima origine dei Re Franchi fino al 1314 ».

dal finale distano sol di poche pagine i capitoli ove si tratta di Guido, che spettano al libro penultimo.

Quel *tunc* allontana, e forse non di poco, dal novembre 1317 il momento in cui Pipino ne scriveva. Anzi, se si sapesse che Giovanni XXII stette fuor d'Avignone un qualche anno dopo il 17, si potrebbe da un tal anno argomentare in qual tempo suppergiù il Pipino scrivesse quella frase. Ma io non so nè so se si sappia, e suppongo anzi che la stabile dimora di Giovanni fosse sempre Avignone. Il *tunc*, piuttosto che contrapporsi a un posteriore periodo non avignonese di Giovanni, si dovrà intender come contrapposto a Carpentras, dove Clemente avea pubblicato il libro delle sue Costituzioni, dove i cardinali erano stati inutilmente a conclave, donde s'eran dispersi per diverse città e ville; e come contrapposto a Lione, ove Giovanni era stato eletto, e dove, come in altre città, Clemente era andato nel suo vagare in cerca d'una sede. Nei documenti che si trovano presso il Baluzio (*Vitae paparum avenionensium*, Parigi 1693) si legge che Giovanni, lasciata Lione in fin di settembre, « pervenit Avinionem secunda die Octobris in sabbato, *ubi* prius *futuram curiam* publice fecerat proclamari ». Ciò si ha nella *Tertia vita* che il Baluzio riferisce; come nella *Septima* si trova che nel novembre 1317 il papa pubblicò le Costituzioni *apud Avinionem*, e poscia « ipsas sub bulla ad studia generalia transmisit in scholis legendas... ». Ognun sa che Giovanni era vescovo d'Avignone quando fu eletto papa, e che ciò lo fe' decidere per Avignone. L'*et ipse* del Pipino si riconnette al *Doctoribus et Scholaribus Avinione commorantibus*. Stava *oramai anche lui*, il papa, in quell'Avignone dov'erano i dottori a cui le Costituzioni si dovevan trasmettere, ed in essa teneva la Curia. Ma, dopo avere spontaneamente riconosciuto tutto questo, spero che nessuno mi potrà contestare il diritto di dar la debita importanza all'atteggiarsi che il Pipino fa verso l'atto papale del novembre 1317 come verso una cosa ormai lontana e passata già nella storia; ed il diritto d'asserire che dunque le ultime pagine della Cronaca posson essere posteriori, non che alla pubblicazione dell'Inferno, sinanche alla morte di Dante. Contro la mia esegesi dantesca si ragioni come si vuole, ma l'ostacolo materiale, ossia la testimonianza d'un cronista anteriore all'Inferno, non c'è!

II.

L'anno della visione.

Quando lessi la Memoria dell'Angelitti, m'accorsi che l'ipotesi del 1301, quantunque favorita dal Grion, non era un grossolano

paradosso, ma poteva vantare più d'una ragione soda, e ferire la tesi del 1300 con più d'un dubbio angoscioso. A fin di studiare dunque un soggetto sul quale avevo sempre sorvolato, e persuaso come sono che a trovare tutti i lati deboli d' un' ipotesi che ci dispiace convenga anzitutto un po' carezzarla come se ci piacesse e metterci nei panni di chi la sostiene, presi a discuterne epistolarmente con l'Angelitti, che presto conobbi esser uomo amabile quanto acuto. Volentieri poi feci che il nostro carteggio si pubblicasse nella *Rassegna critica d. l. i.* II, 193-207, anche per inaugurare così la pubblica discussione e darle subito un avviamento non solo amichevole, ma tollerante e pazientemente scettico. Temevo che l'Angelitti potesse avere o seguaci troppo accesi, tra coloro cui ogni ribellione alle idee comuni affascina, o critici troppo spicci e baldanzosamente sicuri; e che dai secondi, specie se letterati di professione, potesse lo scienziato gentile sentir qualche aspra puntura, come dagli uni e dagli altri insieme per opposto modo essere sospinto a una più recisa affermazione dell' ipotesi sua, che per allora egli presentava con una certa titubanza e riconoscendo alla critica letteraria il diritto di dir l' ultima parola sull'argomento. Or io non so se quel mio quasi innesto profilattico abbia in tutto raggiunto i suoi molteplici fini, o forse questi si sarebbero raggiunti pur senza la modesta opera mia. Certo v' è stata tutta una serie di polemiche nè ruvide nè poco interessanti, ove con l'Angelitti stesso sono entrati il Marzi, il Solerti, il Vaccalluzzo ed altri. Non intendo verificarne i risultati, nè trattare a fondo la questione. Voglio solo, prescindendo da tutto quel che s'è scritto poi, riprodurre le cose più salienti del mio carteggio, e far che apparisca chiaro a che punto esso portò il problema.

I. — Il 31 agosto 1897, lodato l' Angelitti dell' aver resistito alla tentazione di concludere che i dantisti ormai dovessero sottomettersi ai pronunziati dell'astronomo; lamentato che il problema principale apparisse come un polipo di problemi minori, o un'equazione a più incognite, a troppe incognite; accennavo alla morte di Guido Cavalcanti in fin d'agosto 1300 come alla prova più decisiva per quest' anno, giacchè sarebbe una disperata ipotesi che Dante avesse una falsa reminiscenza circa essa morte o per ragioni poetiche la posticipasse di più mesi, e volgersi a simili supposizioni sarebbe mettersi per una via assai lubrica. Riconoscevo degna di studio la considerazione di lui, già pure del Dionisi e del Carducci, che il passo della Vita Nuova sulla morte di Beatrice, ascritta a quell'anno in cui il 10 era *nove volte compiuto* nel secolo, accennerebbe, a rigore, piuttosto al 1291 che al 90; ma obiettavo che il poeta potè badare alla cifra 90 presa in sè, e

tanto più considerar anche lui *annum inceptum pro completo*, in quanto che era dedito a stiracchiare tutti i numeri per tirarli al 9. Egli intese solo dire che nel 90 il 10 c' entra nove volte. Troppo onore mi pareva aver fatto l'A. alla variante *Mille dugento uno con sessantasei*, che dà al verso una sillaba di più, salvo non si legga *Mil*, e importerebbe un modo troppo vezzoso per dire 1267 (1). — Pur ammirando le sagaci osservazioni dell'A. circa la *Quaestio de aqua et terra*, lo consigliavo a lasciarla da un canto, o almeno a trattare a parte le prove ch'ei ne potesse cavare per il suo assunto. — Lo consigliavo pure di prendere in esame gli articoletti danteschi del dotto e acuto Buscaino Campo (Trapani 1894), « spirito un po' angusto e ostinato e scrittore prolisso, ma che aveva meditato molto su Dante ». La sua tesi era che il plenilunio per mera finzione poetica e per intento allegorico fosse apposto al 25 marzo 1300. « Infine » concludevo « voglio additarle lealmente un luogo del Purgatorio (XXIII, 76-8) che non vedo invocato nè da Lei nè da altri, a favore, come pur troppo potrebbero, del 1301. Forese Donati sappiamo oramai che morì il 28 luglio 1296, come scoperse il Del Lungo; e Dante dice che dalla morte di lui al momento in cui lo trova fra i golosi non sono ancora scorsi *cinqu' anni*. Io mi son sempre domandato perchè mai Dante dica *cinque* e non *quattro*, poichè nel marzo-aprile del 1300 mancavano tuttora quattro mesi a compiere il quadriennio. Ho acquetata la mia coscienza o col rispondermi che forse a Dante piacque arrotondare la cifra, magari pensando al lustro, o che a tanta distanza di tempo (un ventennio suppergiù) potè non ricordar bene la data della morte di Forese e perciò pigliar le misure un po' larghe, od anche un *quattro* scritto da lui in cifra fosse potuto alterarsi in *cinque* sotto la mano dei primi copisti, essendo gli errori facilissimi nei numeri, specialmente nei numeri che non dicono niente. E alla fin fine, ho sempre pensato, il più comprende il meno, e dicendo *non son volti cinqu'anni* dove bastava dir *quattro*, l'espressione, se non è precisa, non è però inesatta, e non c'è da cavarne nulla. Ora tutte codeste ragioni, badi bene, io non le rinnego, e mi paion sempre tali da levarci d'ogni serio impaccio. Pure mi vien sempre da chiedermi: perchè *cinque* e non *quattro*, tanto più che il verso torna nè più nè meno col *quattro*? Ed ora il dubbio mi ribolle, pensando al profitto che Ella potrebbe cavare da questa cifra tonda, poco minore di quello che le dà la *luna*

(1) L'*uno* dovè essere intromesso da chi teneva che Cristo fosse morto a 33 a. precisi, e non sapeva che secondo Dante (Conv. IV, 23) il Messia *volle morire* nel trentaquattresimo anno.

tonda, la quale va tanto bene pel 25 marzo 1301 quanto sta male pel 25 marzo 1300... »

II. — L'A. replicò toccandomi di più cose, e riconoscendo spontaneamente che *Questo centesim' anno* (Par. IX, 40) è un argomento formidabile a pro del 1300; ma per la morte di Guido m' insinuava con molta finezza una nuova interpretazione: che l'*ebbe* accennasse proprio alla morte, che il padre avesse dunque inteso giusto, e che la fede di vita rilasciata poi da Dante col verso 111 fosse una pietosa menzogna. A che io risposi che il pensiero n'era balenato anche a me, ma l'avevo scacciato per parecchie ragioni; che la frase *Allor come di mia colpa compunto* ha qualcosa di vago, sicchè si potrebbe, non dissi però si dovrebbe, attagliare anche alla pia menzogna. « Solamente », obiettavo, « non bisogna dimenticare che la reticenza di Dante e il suo distrarsi per correr dietro a un problema d' indole generale, se a noi moderni fa un' impressione di stravaganza spietata, ha nel poema molti riscontri. Quel punto della chiaroveggenza limitata delle ombre importava troppo a Dante, perchè non dovesse cercar l'occasione di darvi un rilievo solenne, qual è quello in cui riuscì a porlo mediante il tragico effetto del suo non risponder subito. Quella, mi lasci dire, presbiopia delle ombre, gli serviva nientemeno per procurarsi due molle di tutta la macchina drammatica del poema: la capacità delle ombre a profetare a lui il futuro; la curiosità delle ombre di sapere il presente, la quale da lui si sarebbe potuta appagare in ricambio. Quanto poi alla *pienezza* della prima risposta, essa riguarda unicamente l'aver subito capito che chi gli aveva parlato era il padre di Guido, senza che questi gli dicesse il proprio nome, come tante altre ombre sono costrette a fare ».

III. — L'A. mi aveva anche osservato: « Farinata dice che non passeranno cinquanta lunazioni e Dante saprà quanto pesi l'arte di ritornare in patria. Se è vero che Farinata alluda ai fatti del luglio 1304, passarono nell' ipotesi del 1300 più di 53 lunazioni. E qui noto che i dannati nell'assegnare il tempo delle loro previsioni danno sempre un valore approssimato per eccesso, appunto per il principio che il più comprende il meno, principio che non ha tanto stretta ragione di essere nel *cinqu'anni* per *quattr'anni* dell'episodio di Forese ».

Ed io replicavo: « La predizione di Farinata sarebbe preziosa se noi sapessimo a qual fatto particolare alluda, ma siamo ben lontani dal saperlo. Dante, come fa dire da Cacciaguida, finì col separarsi dalla sua parte, abbandonandola ai suoi bestiali procedimenti (1). Ma dopo l'atto di San Godenzo (8 giugno 1302) a cui

(1) Citavo qui l'articolo del Colagrosso (*N. A.* del 1°. novembre 1896); e il Rajna

consta che Dante partecipò, non abbiamo altra traccia di collaborazione di lui ai tentativi di rimpatrio. Che al fatto della Lastra (20 luglio 1304) egli partecipasse se non altro col consiglio o con l'aspettativa speranzosa, non risulta punto. Se la rottura tra lui e i compagni d'esilio avvenne prima, ecco che la predizione di Farinata non giova punto alla data del 1301. Comunque, la Sua obiezione serberebbe il suo valore pure se l'allusione di Farinata s'intendesse rivolta ai tentativi di pacificazione del Cardinale da Prato (10 marzo - 8 giugno 1304), secondo che volle il Balbo (*Vita di Dante*, 238-9), che però non tien conto come Farinata parli di mesi lunari e com'ei dica che non ne passeranno *cinquanta*. Anche volendo giungere fino a intendere *non* come *non appena*, resterebbe sempre l'altra difficoltà, che Dante era da un pezzo in rottura coi compagni. Nè a me par verosimile che la pesante arte di ritornare in patria debba consistere nella intromissione di un pio pontefice che mandi un pio frate a predicar la pace tra i cittadini e il perdono agli esuli, e piuttosto mi pare debba consistere in tentativi guerreschi disperati degli esuli stessi, tanto più che tra Farinata e Dante si gareggia appunto di violente cacciate e di vittoriosi ritorni. Ma a qual preciso tentativo possa alluder Farinata, se la visione è nel 1300, non so dire, benchè certo parecchi ve ne furono prima che il Cardinale fosse mandato come paciaro, e convengo pienamente con lei che, se l'allusione fosse al fatto della Lastra, le 50 lunazioni, come cifra tonda, starebbero benissimo col 1301 e male col 1300 ».

Una parentesi. Il Del Lungo (*Da Bonifazio VIII ad Arrigo VII*, Milano 1899, p. 376; e cfr. *Lectura Dantis*, p. 29-30) mi ha poi amorevolmente rimproverato di non aver fatta giusta estimazione degli avvenimenti cui è legato il nome del Cardinale da Prato. Allora, egli osserva, gli esuli toccarono le soglie della patria, anzi con un salvacondotto le varcarono; esuli non solo guelfi ma ghibellini, pei quali non s'erano fin allora tollerate mai pratiche ufficiali di conciliazione, e sinanche Uberti. Ma dopo una settimana se ne dovettero uscire, ghibellini e guelfi, per consiglio dei loro stessi amici. Se Dante non partecipò personalmente a tutto ciò, di certo dovè aprire il cuore alla speranza; ed è bello che Farinata accenni proprio a quel disinganno, in cui Dante avrebbe sperimentato, insiem con gli Uberti, quanto difficile sia l'arte del

---

mi rimandò poi agli *Atti e documenti della Deputazione di stor. patr. di Romagna*, 3.ª serie, vol. XIV, donde resulterebbe che il distacco dovè avvenire verso la metà del 1303. Ne fa cenno anche il Del Lungo a p. 295 n. del libro che citeremo tra poco. Ma i documenti sono dall'Orioli accennati in un breve periodo, non pubblicati ancora.

ritornare in patria. Orbene oggi io di gran cuore consento al Del Lungo codeste due cose, cioè che i fatti della primavera del 1304 furon più gravi e tragici di quel che a me parve, e che ad essi potea Farinata bellamente alludere a malgrado che Dante non vi partecipasse di persona. Quel che ancora non posso ammettere è che la parola di Farinata faccia « capo dirittamente, mese per mese, a questo drammatico episodio delle proscrizioni fiorentine (8 aprile 1300 - 8 giugno 1304)». Mese per mese? Ma Farinata parla di mesi lunari, e dall'aprile 1300 al giugno 1304 ne corsero 52. Secondo lo stile delle profezie dantesche avrebbe piuttosto detto *Ma non sessanta volte...* All'amico mio dunque io ripeto l'obiezione che feci al computo del Balbo, ove con altrettanta franchezza i mesi furon considerati come solari. Che abbiam da credere? Che Dante scrivesse sessanta e i copisti alterassero il numero? O che invece Farinata guardi, non alla catastrofe dell'8 giugno, ma all'esordio dei tentativi nel marzo? In tal caso sì che i 48 mesi solari entrerebbero in 50 lunazioni. Ma è verosimile che alluda all'esordio anzichè alla catastrofe? Questo è il nodo che il Del Lungo mi dovrebbe solvere per convincermi interamente, il che mi sarebbe tanto più grato in quanto che io non contrapposi una spiegazione mia a quella ch'ei preferisce, ma rimasi e rimango in un dubbio indeterminato. Dal quale si potrebbe forse uscire, se è vero che verso la metà del 1303 Dante s'era già separato dagli altri fuorusciti, col supporre che Farinata alluda a codesto momento angoscioso, in cui Dante s'ebbe a persuadere che i tentativi di rimpatrio eran vani e fosse meglio non mescolarvisi più. Giustamente nota il Solerti come sarebbe bastevole che Farinata dicesse: Non quaranta volte. Ma il *cinquanta* si spiegherebbe, come il *cinque anni* per Forese, con la tendenza ad arrotondare i numeri, massime nelle profezie. Il *non* toglie la precisione a siffatti accenni, senza che perciò dia luogo ad alcuna inesattezza.

IV. — Ripiglio il filo. Con l'Angelitti io proseguivo: « Ci sarebbe anche da ristudiare la predizione di Ciacco, che il medesimo Del Lungo ha tanto contribuito a schiarire. Lì, se la caduta della parte bianca *infra tre soli* è indicata computando il triennio dal marzo 1300, il triennio come cifra tonda può andare, poichè fino all'ottobre del 1302 continuarono le proscrizioni (1), e *infra* voleva dire *entro*. Ma se Ciacco profetasse nel 1301, sarebbe proprio bastato che dicesse *infra due soli*. A Lei quindi sarebbe necessario

(1) E anche oltre: cfr. Del Lungo, op. cit., 283-4; e Solerti, nel luogo che tra poco citeremo.

supporre che il triennio non fosse computato dal giorno che Ciacco parlava, ma da quello in cui « la parte selvaggia caccerà l'altra con molta offensione », cioè dall'esilio dei Donateschi avvenuto per la loro congiura in Santa Trinita nel giugno del 1301, e ché per caduta della parte bianca, avvenuta *poi appresso*, a capo di tre soli, s'intendesse qui appunto il fatto della Lastra, benchè a rigore sarebbe poche settimane più che un triennio. Ma non par possibile che la caduta della parte bianca consista in un fallito colpo di mano per rimpatriare, anzichè in tutta la sequela delle oppressioni e proscrizioni dal novembre 1301 all'ottobre 1302. Insomma quel mangione di Ciacco sembra non voler ingoiare la data del 1301 (1) ».

L'A. replicò esprimendo il sospetto che le ombre, nello scorger di lontano i fatti futuri, ne stimino la distanza di tempo un po' all'ingrosso, cioè attenendosi per sicurezza ad un valore maggior del vero; e che il fatto, avvicinandosi, invece di guadagnare in chiarezza, prima si offuschi e *poi* si perda di vista; e che a tutto rigore un'ombra potrebbe perciò dare come futuro un fatto presente, ed anche un fatto già accaduto, purchè lo sia da un tempo che non superi l'errore della prima determinazione profetica. Quindi accennò a esaminare parecchie profezie. Io risposi (11 sett. 1897) con la terza ed ultima lettera che devo quasi tutta trascrivere.

«... Che la presbiopia delle ombre dia luogo ad un graduale offuscamento dei fatti, via via che s'avvicinano, è una supposizione ragionevole, ma non risulta dalle parole di Dante, il quale anzi dice, senza distinzione:

> Quando s'appressano o son, *tutto* è vano
> Nostro intelletto.

Inoltre, se nelle loro profezie le ombre o non mettono date o arrotondano un po' le cifre, non si può dire che con ciò mostrino di non avere un'idea chiara del tempo. Niccolò III, poniamo, accenna con sicurezza ai parecchi anni che Bonifazio doveva ancora vivere, e a quelli che sarebbe stato coi piedi fuori della buca della terza bolgia ad aspettarvi Clemente. I suoi computi sono espressi senza precisa assegnazione di date, ma nella loro algebrica astrattezza rispondono perfettamente a quelle della storia. Il medesimo è d'altre profezie. Forse all'autore non piacque empire il poema di date, o gli parve meglio rispondente al tono profetico quell'ac-

(1) Cfr. Del Lungo, op. cit., 121, per la zuffa del calendimaggio; 148-9,153,285, pel convegno in S. Trinita.

cennare un po' in nube, coi contorni cronologici un po' sfumati; ma da nulla appare che la percezione cronologica fosse erronea o indecisa quanto ai fatti più o men lontani, come per converso è chiaro che i fatti più o men prossimi non son veduti in alcun modo. Soltanto Ciacco sembra fare eccezione, se col suo *verranno al sangue* accennasse proprio alla zuffa del 1º maggio 1300; il che però non mi par certo, e, se certo fosse, sarebbe ben più disastroso per la tesi Sua che non per l'opinione comune. La quale intoppa solo nella discordanza tra Ciacco, che vedrebbe chiaramente il principio del prossimo maggio, e Cavalcante, che non vedrebbe la fine d'agosto. A me però quell'accenno sanguinoso sembra rivolgersi ad una qualche zuffa molto più vicina alla transitoria cacciata dei neri, che fu nel giugno 1301. Lo indicherebbe anche il modo dell'espressione (*verranno al sangue e la parte selvaggia caccerà l'altra*), che dà idea di fatti consecutivi e collegati insieme, non già di due fatti tra cui corra un intervallo di ben tredici o quattordici mesi (1). Nemmeno il *testè piaggia* lo riferirei, come generalmente si fa, a fatto presente. *Testè* o *testeso* nella Commedia non significa mai *ora*, bensì o *poco fa* (Purg. XXI, 113; XXIX, 26, 126; XXXII, 11) o *fra poco* (Par. XIX, 7); e il verbo si trova talora messo al presente, con poetico vezzo, in cambio del passato e del futuro (2). L'invidia poi di cui Firenze *è* piena non implica a rigore una chiara conoscenza di fatti presentissimi, ma piuttosto è un giudizio fondato sull'esperienza dei fatti passati e sull'antiveggenza del futuro. Dunque l'eccezione di Ciacco, già notata da qualche altro e voluta spiegare con distinzioni non accettabili, probabilmente se ne sfuma. E quanto al riconoscer Dante, è cosa che molte altre ombre fanno, nè ha nulla da spartire con la conoscenza degli avvenimenti presenti o prossimi della storia terrena, dello *stato umano*. Le ombre serbano memoria dei fatti passati, antivedono il futuro un po' lontanetto, nulla sanno del futuro prossimo, nulla del presente se *altri non* gliel *apporta*. Questo servigio fa Dante a molte, come pur lo fanno le ombre nuovamente arrivate: per esempio Giovenale informò Virgilio, che Stazio era stato suo grande

(1) [Anche le parole *dopo lunga tenzone* paiono accennare a una serie di contrasti ben maggiore che di un mese; chè men d'un mese dopo le parole di Ciacco sarebbe il venire al sangue, se questo fosse la zuffa del calendimaggio. Nè è conveniente intendere che con la *lunga tenzone* Ciacco accenni più al passato che al futuro].

(2) [E ben dice il Solerti, in quel suo così assennato ed equanime riassunto di tutta la questione, che nè a Bonifazio nè al Valese potrebbe addebitarsi il fiasco della Lastra o altro simile particolare, ma a un di loro potersi soltanto apporre le proscrizioni della parte bianca entro tre anni, computando dall'aprile 1300 (*Giorn. dant.* VII, p. 10 dell'estratto].

ammiratore (1). Se poi Ciacco riconosce che Dante è vivo, molte altre ombre fanno il medesimo, mentre parecchie non se n'avvedono alla prima e ne mostrano stupore. Ci sarebbe da indagare su tali differenze, ma non entrano nella nostra questione, che concerne, non la capacità delle ombre a riconoscere o a intuire ciò che è presente ai loro occhi, bensì la loro chiaroveggenza meramente intellettiva e divinatoria circa gli avvenimenti di questa terra. Infine il giudizio retto di Ciacco non è qualità di lui ombra, ma natura e abito di lui uomo, e il *come* e il *quare* di quella sua equanimità ci sarà presto spiegato da un altro studioso di Dante ».

« Se Farinata stima il tempo per lunazioni, lo fa in omaggio alla donna che lì *regge*. Il dott. Gaetano Gigli negli *Studj di filologia romanza* del Monaci (VII, 85-9) ha felicemente mostrato come qui si debba intendere che la Luna sia la diretta reggitrice del sesto cerchio, poichè ogni cerchio ha il suo guardiano o genio particolare, e la Luna, simboleggiante la conoscenza meramente umana, s'attaglia bene al cerchio degli eretici, la cui colpa è nel troppo presumere dell'umano giudizio. A che io vorrei aggiungere che a una tal loro collocazione sotto il dominio della Luna fa bel riscontro nel Paradiso la collocazione dei dottori in divinità nel cielo del Sole ».

« Vanni Fucci, e non lo dico « perchè doler ten debbia », fa un po' le fiche al Suo 1301. Non solo distingue bene, quantunque all'ingrosso, la successione degli avvenimenti (*Pistoia in pria... Poi Firenze*); ma se il dimagrarsi Pistoia di neri allude, come tutti intendono, a un fatto del maggio 1301, s'addice meglio alla presbiopia delle ombre che la predizione risalga al marzo o aprile 1300, cioè a quattordici mesi innanzi l'avvenimento, che non al marzo 1301, cioè a un solo bimestre di distanza ».

« Siam d'accordo circa il conte Ugolino, e soltanto osservo, benchè nessuna Sua parola me ne dia appiglio, come il mostrarsi egli informato del titolo di *torre della fame* dato alla *muda* per effetto della morte sua, avvenuta quasi dodici anni prima, non importi la chiaroveggenza d'un fatto presente, ma la nozione, comunque acquisita, d'un fatto già da un pezzo stabilitosi. Allo stesso modo saran da considerare i tanti giudizii morali delle ombre sopra questo o quel paese o su questo o quel personaggio vivente ».

« Frate Alberigo non ci serve a nulla. Nè di lui nè di Branca d'Oria si sa quando morissero, e fu un abbaglio dei chiosatori il credere che nell'ottobre 1311 il secondo vivesse ancora. Il più che

(1) E Guglielmo Borsieri aveva portato ai tre Fiorentini cattive notizie di Firenze.

da questo episodio si possa argomentare è che i due ribaldi morissero non molto dopo il marzo 1300 o il marzo 1301, secondo che alla visione dantesca si assegni l'una o l'altra data. Se fossero morti, poniamo, il 1302, Alberigo avrebbe forse intuito ciò nel futuro, e potrebbe dire: la nostra morte apparente avverrà fra tanti giri di sole. Se una felice scoperta storica ci facesse ora apprendere che coloro morirono intorno al marzo 1301, ciò sarebbe un grave argomento contro di Lei. Se si apprendesse che morirono nel 1302, sarebbe forse un mezzo guaio per la dottrina comune circa la data della visione».

«Un formidabile argomento a Suo pro riconosco essere il fatto che le seconde nozze della vedova di Nino Giudice ebbero luogo nel giugno 1300, mentre l'ombra del primo marito le deplora come già avvenute. Sembra un argomento tanto decisivo quanto appar decisiva in senso contrario la data della morte di Guido Cavalcanti. Nè si rimedia col dire che le nozze furono concluse un po' prima che celebrate, perchè anche con questo non si risale, pare, che al maggio dello stesso 1300, e l'accenno di Nino è a nozze già compiute o incoate; mentre al poeta era facilissimo metter qui un futuro, perfin ritoccando lievemente il verso medesimo, come ha notato il Del Lungo (*Dante ne' tempi di Dante*, 305), benemerito anche della illustrazione di quest' episodio. Supporre, per conciliar quest'anacronismo con la data del 1300, che Dante cedesse a una falsa reminiscenza cronologica, non può parer bello; trattandosi e d'un fatto politico importantissimo qual era quel secondo parentado d'una donna, guelfa di nascita e pel primo marito, con la ghibellina casa di Milano, e di un evento domestico dolorosissimo per quel Nino a cui il poema dà tante prove dirette e indirette di tenera amicizia. Piuttosto si potrebbe tentare un'altra uscita. La profezia di Nino, accennante *alle miserie* che, fin dal 1302, avrebbe il nuovo matrimonio procurate alla donna, mostra ch'ei la vedeva nel futuro già moglie di Galeazzo Visconti, e come tale partecipante all'esilio e alle fortunose vicende di lui. Ciò bastava a dargli la certezza del nuovo matrimonio, e quanto alla precisa data di questo egli potè, per accoramento di gelosia, supporlo già accaduto nel momento che parlava a Dante; potè, appunto perchè il presente le ombre non lo vedono. Bisogna però convenire che sarebbe stato più naturale ch'egli chiedesse con ansia a Dante, se era già successo quel matrimonio di cui intuiva i tristi effetti avvenire. Il che risospingerebbe i fautori del 1300 verso la supposizione, per quanto sgradita, che qui Dante per non iscemare l'effetto facesse assegnamento sulla distrazione del lettore, o si distraesse lui sbagliando di quattro o cinque mesi. Alla fin fine la sbadataggine non è qui altrettanto in-

credibile quanto sarebbe, mettiamo, per la morte di Guido, seguita probabilmente sotto gli occhi suoi e collegata a ben più amari e personali ricordi ».

« Da ultimo la predizione di Corrado, non passerebbero sette anni che Dante conoscerebbe di persona le virtù dei Malaspina, s'attaglia benissimo alla supposizione che Corrado parli nel marzo-aprile 1300, poichè da un documento (BARTOLI, V, 185) risulta che Dante era ai servigi di quella casa per lo meno già nell'ottobre 1306. Invece quadra men bene, chè ci vorrebbe un *sei* anzichè un *sette,* se Corrado profetasse nel 1301. Questo luogo dunque fa da contrappeso a quel di Forese Donati ove si legge *cinque* mentre basterebbe *quattro* » (1).

« Di Cacciaguida non dico, poichè i beati veggono in Dio tutto quel che vogliono, nè li tange alcuno dei limiti posti alle anime dannate o, forse, alle purganti. Mi permetta intanto di concludere provvisoriamente il nostro colloquio con questa somma: i Suoi calcoli astronomici, in ispecie quelli sulla Luna, su Venere, su Marte, stanno pel 1301, il quale è pur favorito dal lamento di Nino Giudice, dal modo com'è accennata la morte di Forese, e dal 1291 che si dovesse desumere dalla Vita Nuova per la morte di Beatrice; per il 1300 parlano più o meno la morte di Guido Cavalcanti, il *centesim'anno* di Cunizza, le profezie di Ciacco, di Vanni Fucci, di Corrado Malaspina, e anche di Niccolò III, essendo più conveniente che i *parecchi anni* di vita che rimanevano a Bonifazio sien quasi quattro (marzo 1300 - ottobre 1303) anzichè quasi tre. E mi par proprio stare pel 1300 pur quello che Casella dice sulla barca dell'angelo, e dove *da tre mesi* con troppo stento si trarrebbe a significare *da tre mesi in là.* Le predizioni di Farinata e di Alberigo restano per ora poco significative. Spero che altra luce possa venirci da ulteriori indagini Sue o di quelli che vorranno ribadire o contraddire la sua sentenza.... »

V. — Vorrei aver aggiunto, fra le prove favorevoli al 1300, l'allusione di Cacciaguida a Cangrande, come a fanciullo di nove anni, essendo ormai chiarito che Cane nacque nella primavera del 1291 (cfr. ZINGARELLI, *Rassegna critica* III, 216). L' allusione invece alla prossima morte di Alberto della Scala avvenuta il 10 settembre 1301, non giova e non nuoce. Sulle prime sembra che l'espressione *ha già l'un piè dentro la fossa* (Purg. XVIII, 121) favorisca la tesi del 1301; sennonchè una morte che avverrà fra 17

(1) [Senza dire che l'arrotondamento del *quattro* in *cinque*, o del *quaranta* in *cinquanta*, sembra più confacente all'uso dantesco, che non sarebbe quello di *sei* in *sette*, e altri simili].

mesi, anzichè fra 5, può egualmenre comportare quell'espressione. Nè mette conto discutere se essa calzi ad un male improvviso, come pare fosse quello di cui Alberto morì; giacchè qui non è un medico che pronostichi, ma un veggente che predice, il quale può esprimersi a quella maniera anche per chi tra pochi mesi morirà per un tegolo che gli piomberà sul capo o per un dardo che gli toccherà in battaglia. Togliete all'aspettazione della morte propria o dell' altrui la sua vaga indeterminatezza ed elasticità, fate che per una ragione qualunque si possa sapere che la morte avverrà fra tanti mesi, e parrà subito che un piede sia già nella fossa. Ove la profezia circa Alberto s'avesse a porre nella primavera del 1301, verrebbe la solita questione se la vista presbite dell'ombra possa giungere a un futuro distante di soli cinque mesi, e se anche le anime purganti siano o no presbiti. Finalmente, la giusta considerazione che feci sulla differenza che va posta tra le profezie d'un'anima beata come Cacciaguida e quelle dei dannati, non m'avrebbe dovuto distogliere dal ragionare sulla sua predizione dell' esilio, in quanto dice che questo era già voluto e cercato in Corte di Roma, nel momento in cui egli parlava, e tosto il pensiero pontificio avrebbe avuto effetto. Quel *già* e quel *tosto* parrebbero più acconci al 1301, quando il poeta s'era già compromesso col priorato e col resto, e la proscrizione di lui e di altri era imminente. Ma non bisogna dimenticare che, se i pochi documenti che ci avanzano della viva e costante opposizione di Dante alle mene di Bonifazio incominciano dal 15 giugno 1300, quelle mene eran cominciate prima, e Dante era già da più anni nella vita pubblica e vi teneva una parte importante (cfr. BARBI, *Bullettino* VI, 239), ed è più che credibile che la sua opposizione alle mire papali sulla Toscana fosse stata vivace anche prima e non ignota a Roma. Entrando nel priorato, ei prendeva atto dal primo giorno di quel che la signoria precedente aveva operato contro i tre cagnotti del papa; e codesto ci porta così vicino al giorno della profezia da farmi parer sofistico il far questione del punto a cui fosse la compromissione di Dante in quel giorno. E forse il *si cerca* accenna più al partito che alla persona di Dante.

Non vorrei aver detto neppure in via di concessione, che il passo della Vita Nuova si capirebbe quasi meglio se la morte di Beatrice fosse avvenuta il 1291. La ragione che ne fu addotta varrebbe altrettanto per il 1292 e via via. Non può trattarsi che del numero tondo 1290, e la *decenne sete* così quadra benissimo. Ma, concessione più o meno, per me non è stato mai questione se non di concedere che qualche singolo indizio stia o possa parer che stia contro il 1300, e che sia bene riconoscerlo lealmente, seguitare a studiarvi su, e intanto esser grati all'astronomo che coi

diligenti ragguagli della sua scienza, ed anche con ragionamenti storici non indegni d'un letterato di professione, ci ha richiamati a scrutare i fondamenti dell'opinion comune, seguita generalmente più per tradizione e per pigrizia che per convincimento consapevole. In realtà, non intesi mai dire che le prove pro e contro s'impattino, che la lite resti *sub iudice*, che giovi rimaner neutrali e dubbiosi. No, chè questo sarebbe un dei casi in cui l'imparzialità vien ad essere la peggiore forse delle parzialità. Qui le prove storiche devon contare più delle astronomiche; e le prove storiche favorevoli al 1300 eccedono di gran lunga, in numero e in peso, quelle che sono o paiono propizie al 1301. E tra esse c'è la più impalpabile e insieme la più intuitiva, la più strapotente di tutte, cioè la convenienza che l' anno della visione sia quello stesso del giubileo. Non avrebbe Dante potuto scegliere un anno più significativo di quello in cui tutta la cristianità si commosse, e la commozione generale destò certo un'eco profonda nella mistica anima di lui. Nè l'essere il giubileo bandito dall' abominato Bonifazio potè soffocare i suoi impeti mistici, o perfin volgerli in una dispettosa indifferenza per la commozion generale. Al più, l'odio a Bonifazio l'indusse forse a far della propria visione una specie di contraltare all'anno santo papalino: quasi dicesse: « ci vuol altro che una gita a Roma e un accorrere alla chiamata di Bonifazio, bisogna addirittura visitar l'altro mondo dove Bonifazio stesso è aspettato fra i reprobi e maledetto fra i santi; a voi, come a me, convien tenere altro viaggio! ». O per accordo dunque o per antitesi, o un po' per tutt'e due le cose, il giubileo dovè più di tutto contribuire nella scelta dell' anno della visione. Esso è una data fittizia, s'intende; e quell' anno centesimo è un pochino come le famose ventiquattr' ore in cui i poeti drammatici seguaci delle tre unità condensavano tutta l'azione d'una loro tragedia. Realisticamente parlando, il 1300 non sarà stato l'anno in cui Dante mutò vita; se pur c'è mai stato un anno in cui proprio avvenisse in lui un mutamento repentino, e se non è piuttosto da pensare che un lento e graduale purificamento della sua coscienza ei l'ha per necessità poetica proiettato sopra un certo anno. Sarà bensì andato egli pure al giubileo, come ci andarono tanti altri Fiorentini meno mistici di lui, men letterati, meno infatuati per l'alma Roma. Non c'è bisogno di gran prove per crederci, e c'è un bell'insieme d'indizii che agevolano la nostra fede. Tuttavia quello che, stando al poema, dovrebb'esser l'anno della sua piena dedizione alla vita contemplativa, è giusto, in un certo senso, l'anno suo più attivo; come pure attivo non men che angosciato fu il

1301 (1): giova ricordarlo perchè i fautori di questa data non cerchino un appoggio nel confronto.

Se certe parole, come quelle di Nino Visconti, paiono sconvenire al 1300, sarà questo un piccolo nodo che si debba ancora tentar di sciogliere, o alla peggio considerare come una lieve distrazione del poeta. Se il plenilunio non si vuol credere attribuito al 25 marzo per le ragioni dette dal Buscaino e da altri, si lasci stare il marzo, e si prenda quel giorno d'aprile a cui il plenilunio si può realmente ascrivere. Se l'apparizione mattutina di Venere non ebbe luogo in quell'anno, si supponga che Dante sbagliò o fu tratto in errore da altri ch'ei consultò, o per l'effetto poetico non curò altro. Certo non era bello cominciar da una tale supposizione, ed è giusto convenire con l'Angelitti che le pretese scientifiche ed astronomiche di Dante farebbero a priori aspettare una maggiore esattezza. Facciamo il caso che i calcoli degli astronomi ci avessero invece provato che Venere era appunto mattutina in quei giorni, non ce ne compiaceremmo noi? non diremmo di riconoscervi subito la scrupolosità e i dottrinali propositi del nostro poeta? Questo, diciamo la verità, nessuno lo può negare. Ma d'altra parte, se siam ridotti a dovere scegliere tra il suggerimento dell'astronomo e un complesso di prove più essenziali alla storia e alla poesia, noi ci ricorderemo che queste devono prevalere e che alla fin fine Dante non era un astronomo quantunque leggesse e intendesse il suo Alfergano, non era un calcolatore, ed era anzitutto un poeta.

Fra le altre cose, mi s'è presentato più volte un dubbio, che ho sempre scacciato, benchè ne scrivessi una volta al Marzi, e che ora esprimo, con l'anticipata dichiarazione che non sia preso troppo sul serio. Sarebbe poi convenuto al povero Dante di spiattellare nel modo più formale l'anno e i giorni del suo immaginario viaggio? di dire, poniamo, che il giorno di Pasqua del 1300 egli l'avea passato nell'Antipurgatorio? Troppa gente gli avrebbe potuto contestare l'alibi, e forse qualche suo commensale di quel giorno rinfacciargli d'essersi fatto discretamente onore a desco! Ciò potrebbe aver contribuito a fargli mettere tutti i dati cronologici in una tal quale nebbia d'indeterminatezza, o perfino a combinare insieme dati non in tutto conciliabili tra loro. Si rammenti quel che fece il Manzoni coi nomi di alcuni suoi personaggi e con alcune delle sue indicazioni topografiche. Se le avesse fatte sempre precise, se oltre a parlar di Lecco, di Pescarenico, di Maggianico, che avviano solo alla ricerca del paesello degli sposi, avesse ad-

(1) Cfr. Del Lungo, *Dal secolo* ecc., 175 sgg.

dirittura buttato lì un Aquate o altro nome simile, poteva un dì o l'altro venir fuori che il parroco del 1630 non si chiamasse don Abbondio e va dicendo. Ma su questa via non insisto, e mi basti concludere che io non ho mai dubitato del 1300.

III.

Quali colombe dal disio chiamate
Con l'ali alzate e ferme, al dolce nido
Vegnon per l'aer dal voler portate;
Cotali uscir....

(dalla *Perseveranza* del 3 marzo 1887).

Nella prima terzina dubito molto se *alzate* per *aperte* e *vegnon* per *volan,* sian da preferire, come oggi si fa. Anche con *volan* non occorrerebbe subito una virgola, chè *per l'aer* si può addossare di più al resto del verso senza propriamente staccarsi dal verbo. Ma non è di ciò che voglio parlare. Da parecchi fu giustamente combattuta l'abominevole tortura che molti, auspici il Muzzi, il Giusti, il Duprè, fecero di codesta similitudine, mettendo una forte interpunzione dopo *aer* e addossando il resto del verso al primo verso della seconda terzina. Non si capisce come non si siano accorti dello stridore che fa la frase *dal voler portate* divelta dal primo termine e collegata affannosamente al secondo. Non si sa nemmen più come pronunziarla: bisogna mangiarsela in un boccone, per dar subito risalto al *cotali*, in cui ognun sente che dovrebb'essere, se anche per avventura non lo fosse, l'inizio del secondo termine del paragone. Fossero pur vere le ridondanze e le improprietà che i novatori han creduto di scoprire nella terzina punteggiata nel modo tradizionale, tutti i guai sarebbero incomparabilmente minori di quella barbara sosta ch'essi ci vorrebbero far fare a metà del verso. Tra l'altre cose, l'ultimo verso della terzina successiva, *Sì forte fu l'affettuoso grido*, inteso rettamente, esige per simmetria che *dal voler portate* si riferisca alle colombe. Non rammento se qualcuno abbia osato esporlo così: «tanto acuto fu il grido con cui le chiamai». Ma so che, anche prendendolo nel senso vero, «tanto potere ebbe il mio grido», non si farebbe un giusto concetto del posto che quel verso occupa nell'ossatura logica di tutta la terzina, chi lo considerasse come un semplice epifonema. Si tratta invece di un complemento che indica il mezzo o la causa dell'azione, parafrasato poeticamente e ridotto a foggia esclamativa. Il poeta dice: «come le colombe,

chiamate dal desio del dolce nido, volano ad esso non col solito remeggio delle ali, bensì portate dalla voglia intensa di giungervi; così le ombre di Francesca e Paolo vennero per l'aria verso di noi, non già spinte dalla solita bufera infernale, bensì *per* semplice *forza* del grido affettuoso onde le avevo chiamate ». Tutta la simmetria dell'espressione se ne va essa pure per aria se la frase *dal voler portate* non si lascia alle colombe, a far da correlativo all'affettuoso grido delle ombre. Questo modo d'intendere non può esser nuovo, tanto che molti editori mettono una semplice virgola innanzi al *Sì forte fu*, con che mostrano di sentire, almeno istintivamente, ch'esso non è una libera e sciolta esclamazione. Duole il vedere sciupate cose tanto leggiadre e schiette con escogitazioni così stentate; e duole che questa volta siano tra i capiscuola dello sproposito due fini artisti toscani

IV.

Amor che a nullo amato amar perdona

C'è verso più chiaro di questo? Pure, è un di quelli che più dan luogo ad un'osservazione, egregiamente fatta dal Colagrosso, che la storia dell'esegesi dantesca equivale a un capitolo di storia delle aberrazioni umane. Si giunse perfino, leggendo *nulla*, ad esporre: « Amore permette d'amare anche a chi è amato nulla, cioè non è amato ». Ovvero, serbando *nullo*: « Amore non perdona, fa cioè soffrire tormenti e pene, a chi amato riami ». E, a tacer d'altre stiracchiature, vi fu chi intese: « Amore, che non permette a nessuno amato di riamare, ha fatto un'eccezione per me, Francesca, inducendomi a riamare Paolo »; appellandosi al Codice cavalleresco, che nel suo articolo XIV dice: « L'amore, se facilmente acquistato, si disprezza; se è costato fatica, si tien caro ». Il sig. C. De Titta (lo notai nella *N. A.* del 1° aprile 1888, p. 522) giustamente si levò a mostrare come prima di tutto l'amor di Francesca non sia di quelli regolati dal convenzionalismo cavalleresco; come ad ogni modo l'invocato articolo non giunga addirittura a vietare il ricambio dell'amore; come infine il *perdona* significhi, quel che tutti intesero, « dispensa, *parcit* ». Ma fu singolare la sua conclusione, che con quel verso Francesca non intendesse di scusar sè stessa. Che l'amato sia *sempre* costretto a riamare, è certo un'esagerazione ingenua in bocca di Francesca; ma costei per che altro vi ricorre se non per attenuar la sua colpa con la scusa della *forza irresistibile*? La massima, che per mera convenienza drammatica è così assoluta in bocca di Francesca, non l'avrebbe predi-

cata, parlando in proprio nome, il poeta, senza molte restrizioni, suggeritegli dall'esperienza del mondo, dai principii della morale, ed anche, se si stesse alle Canzoni *pietrose*, dai casi suoi proprii.

Intanto, opportunamente il Torraca, a pro dell'esposizione comune, cita un efficace esempio della *Tavola ritonda*, ove Tristano, alle preghiere e promesse d'un cavaliere da lui ferito, gli *perdona la morte* (*Di un commento nuovo* ecc., p. 16). Colgo l'occasione per ricordare che il Torraca (p. 18 sg) si trova pienamente d'accordo con me nel considerare come pretta finzione del poeta la lettura del *Lancillotto*. Anzi egli scopre una specie di fonte della finzione in un luogo della *Tavola*, ove il giuoco degli scacchi è interrotto in un modo somigliantissimo all'interruzione della lettura in Dante. In alcune versioni nordiche della leggenda di Florio e Biancofiore, aveva già fatto da Galeotto tra codesti due l'*Ars* ovidiana (Scherillo, p 204); e sarebbe anche questa una fonte, ove si potesse congetturare che una qualsiasi eco di quelle versioni fosse pervenuta a Dante.

V.

Caina attende chi vita ci spense

Ottimamente il Finzi (lo notai nella N. A. del 1° settembre 1888, p. 120-21) confutò l'opinione del Roncaglia, che codesto verso sia pronunziato da Paolo. Ma già l'aveva con altrettanta efficacia confutata il Cavazza, appena il Roncaglia la mise fuori; senza dire che al vero autore di quell'opinione, che fu l'artista drammatico Ventura, aveva a suo tempo replicato il Tommaseo nel *Dizionario estetico*. È opportuno il richiamo del Finzi al XXIII dell'Inferno, dove è certo una sola l'ombra che parla, eppure il poeta si esprime quasi sempre come se avesse parlato tutto il gruppo di ombre di cui quella fa parte. Poichè, s'intende, il pensiero di levare a Francesca quell'ultimo verso della narrazione, sebbene voluto poi confermare con profonde ragioni morali ed estetiche, non è sorto se non a causa della dicitura: « Queste parole da *lor* ci fu porte » e « Da che io intesi *quelle anime* offense ». Ragione tanto vana, quanto è invece impossibile credere che quest'unica volta le parole d'un altro personaggio fossero introdotte senza un'esplicita avvertenza. Tali avvertenze variano assai nella dizione, nel posto dove sono collocate, e così via, ma non mancano *mai*.

Ed anche le considerazioni estetiche menano a tutt'altro che di dar a Paolo quell'unico verso imprecativo. Questo, sul labbro

di Francesca, esprime assai bene la passione adultera che tuttora l'agita. Ella pensa anche a sè, poichè dice *ci spense*, e poichè la Caina accoglie gli uccisori dei parenti, non dei soli fratelli; ma pensa ancor più al suo Paolo, e il fratello uccisore le pare un vero Caino! Quel *Caina* in cima al verso risuona come un grido d'orrore e di risentimento per amore di Paolo! Codesta sfumatura andrebbe perduta e sostituita con una sconvenienza, se Paolo, che il poeta ha messo prudentemente in penombra, e di cui ha fatto un personaggio tutto lirico, non capace che di piangere, saltasse sù con quell'imprecazione a pretendere che gli s'abbia a rifare il resto! Che se cotal rozza pretesa si può in astratto ritenerla verosimile in un dannato, non è verosimile in questo dannato, atteggiato a questo modo, in un episodio che volle essere squisitamente gentile.

Vorrei aggiungere che pure in un'altra coppia infernale si ha che l'un dei due tace interamente, mentre l'altro parla a lungo e con calore: dico di Diomede e Ulisse incarcerati in un'unica fiamma. Sennonchè il riscontro, non inutile, non è perfetto; chè Ulisse non racconta mica i tre fatti di frode in cui ebbe compagno Diomede e per cui entrambi si trovano dannati insieme: parla solo della propria morte, e come l'avea incontrata col folle volo nell'Oceano.

VI.

Vexilla regis prodeunt inferni

Non ricordo più se ho mai letta, com'ho certamente udita, l'osservazione che Dante passò forse qui il segno, applicando a Lucifero l'esordio d'un inno ecclesiastico. Ma, lasciando di discutere quali siano o possano essere i limiti entro cui il poeta cristiano o il fino artista s'avesse a contenere, è utile osservare che tutto quel che riguarda Lucifero è un'atroce parodia. Già fu da molti osservato che le sue tre facce sono una sarcastica applicazione della Trinità dell'Imperador che lassù regna all'Imperador del doloroso regno. Orbene, anche l'applicazione dell'inno consuona col tono parodiaco di tutto l'insieme. È l'inno della Passione applicato all'eterna passione di Lucifero. Verrebbe quasi da pensare che l'ironia sia perfino cronologica, perchè la Chiesa lo canta dalla domenica di Passione fino al quarto giorno della settimana maggiore, a vespro: suppergiù dunque verso quel torno di tempo in cui Dante si trovò nel fondo infernale. Nell'inno è descritto tutto il tormento della

crucifissione, il qual si presta a parodiare (una parodia a rovescio) quell'altra specie di crucifissione che è la postura di Lucifero, conficcato nel centro della terra. Si presta in complesso, e forse anche in qualche espressione particolare. P. es., dove si dice alla croce *Beata cujus brachiis Pretium pependit saeculi* (Cristo), *Statera facta saeculi* (il Brev. rom. *corporis*) *Praedamque tulit tartaris*, può riuscir piccante il riscontro con Lucifero, che invece trasse e trae tanta preda nel Tartaro. Insomma l'inno entra, anche questa volta, come parte integrante dell'ispirazione di tutto l'episodio.

VII.

In Bismantova e in Cacume.

(Da lettera allo Zingarelli nella *Rassegna critica d. l. i.*, IV, 193 sgg, a. 1899)

In un articolo sulla patria e la villa di Cicerone (*Atene e Roma* II, 216) ho avuto il destro di accennare di sbieco a codesto verso del Purgatorio (IV, 26); ma, avendo lì di mira un tutt'altro proposito, non ho potuto approfittarne per insistere su quella che io pure credo la miglior lezione del verso. D'altro lato, mi preme d'inculcarla a coloro che non si sono ancora interamente arresi alle accurate e giuste osservazioni del prof. V. Rossi (nel *Bullettino* V, 41 sgg; e cfr. VI, 219).

Orbene, chiunque da un luogo alto della città di Sora, o dalla via che mena da Sora a Campoli o a Pescosolido, e tanto più chi invece s'incammini verso Frosinone per visitare la monumentale badia di Casamari, contemplato ch'egli abbia il monte che lì chiamano *Cacume* o più comunemente *Caccume*, deve subito esclamare, se non ha le traveggole, che il Rossi ha ragione. Quel monte ha una forma così caratteristica, di pan di zucchero, anzi di cono, che spicca pur da lungi nella catena dei Lepini, e non si può guardarlo senza chiedersi come mai vi possa salire chi n'abbia voglia. Ciò non tanto per la sua altezza, che non è poi grandissima, ma appunto per la sua forma. Cosicchè appar la cosa più naturale del mondo che, se Dante fu da quelle parti e vide quella cima, ebbe a sentire immantinente una gran curiosità e a domandarsi intorno: che monte è quello? ci si monta su?

Si osservi intanto una cosa. Troppo generico vocabolo è *cacumen* perché non paia un po' singolare che a una montagna sia rimasto come nome proprio: singolare, dico, non assurdo o inaudito. Ma nel caso concreto basta guardar quel cocuzzolo che dà tanto nell'occhio, perchè la denominazione appaia naturalissima.

Non so come gli antichi lo chiamassero, ma i nomi dei picchi, quando un avvenimento storico o la vicinanza d'una città o la presenza d'un santuario o una consuetudine alpinistica o un'altra ragione qualsivoglia non li renda più o men celebri, sogliono avere una notorietà tutta locale; e si capisce quindi che nell'Italia settentrionale e in Toscana molti lettori ed espositori di Dante non conoscessero nè punto nè poco il Cacume, e la variante che risospingeva il vocabolo a significazione generica si venisse insinuando e finisse col trionfare. Quel che non si capirebbe è che, se il poeta avesse scritto *in cacume* per *in cima*, vi fosse stata tanta gente che vi volesse vedere invece la designazione d'un monte così poco conosciuto (1).

Ma questa stessa considerazione persuade sempre più che Dante l'avesse visto con gli occhi suoi, e che nella famosa similitudine richiamasse una sua viva impressione personale. Vi fu tempo che il culto di Dante trascorreva in isforzi fanatici, in credulità superstiziose, in iperboli ridicole, circa le sue peregrinazioni. Non poteva aver nominato un luogo senza che vi avesse mangiato, bevuto, dormito, fatto miracoli; quasi che per lui non esistessero, come per ogni semplice mortale, le nozioni geografiche, o le vivaci descrizioni topografiche degli scrittori, o dei viaggiatori che confabulando cogli amici narrano ciò che hanno visto. Quindi venne una salutare reazione critica, che di ogni preteso viaggio dantesco cominciò ad esigere prove serie; ma che ha finito col trascorrere in un altro eccesso, come se Dante fosse bensì stato in quasi tutte le parti d'Italia, secondo egli stesso afferma nel Convivio, ma insieme di quasi ogni parte a una a una s'avesse a discredere che egli ci avesse mai posto piede. Un argomento di molto effetto è questo che sta in fondo, spesso quasi in modo inconsapevole, a molte argomentazioni particolari: se nel tal paese Dante fosse stato, chi sa quante tracce ne avremmo nella sua poesia! Eppure, anche di quei paesi dove sappiamo positivamente che dimorò, troviamo il più delle volte cenni assai radi e parziali nel poema Animo impressionabile, spirito osservatore per eccellenza, con un vivo senti-

(1) [Non mi rattiene lo scrupolo d'un acuto amico, che *montare in Cacume* non sia costrutto tollerabile. Prima di tutto, si *monta in cima, in alto, in sella*, *in pulpito*, *in bestia, in furore e in furia* oltrechè *sulle furie;* che se codesti non son nomi proprii, ci danno pure al poeta, quando occorra, il coraggio di estender l'uso dell'*in* anche a un nome di montagna. Inoltre, il latino diceva *ascendere in*, e ciò a Dante sarebbe parso meglio che un incoraggiamento. Poi, egli avea detto allor allora « Vassi *in* Sanleo ». Finalmente, *in Cacume* non è attaccato subito a *montasi*, ma è rimorchiato da *su Bismantova;* il che agevola molto l'abuso sintattico, se abuso è, e lo fa quasi parere una leggiadra variazione].

mento della natura (1), benchè dall'ardore delle passioni e dall'estrema sanità e sincerità del suo intelletto fosse egli impedito di sdrucciolare in quel sentimentalismo un po' morboso che più particolarmente si suol indicare con codesta formula, moltissime osservazioni ei dovè fare, fortissime impressioni ricevere, infiniti aspetti di natura e di monumenti e ricordanze di cose locali ritenere nella fida memoria. Ma nell'estrema sobrietà signorile della sua arte, fra le severe preoccupazioni di pensatore e di statista, non fece sciupo di quei ricordi, anzi li accolse con una parsimonia e una schifiltà che pare incredibile; tanto che a qualcuno, come al secentista pistoiese Nicola Villani, potè sembrare cosa non indiscreta censurare la descrizione dell'arzanà veneziano come eccedente i limiti strettamente richiesti dal paragone. Del qual rigore non sarebbe certo venuta la tentazione, nemmeno a un critico sofistico, per un autore più loquace, che non abituasse il lettore a una stringatezza costante.

Insomma non vi sarebbe punto da stupire che l'accenno alla curiosa figura del Cacume, benchè neppur esplicitamente designata, fosse l'unico o il precipuo ricordo personale d'una giterella in quella parte del Lazio che va verso la Campania e che si disse Campagna. Ma c'è un altro monte: quello *a cui Casino è nella costa* (2). Lasciamo stare anche qui le esagerazioni dei nostri vecchi, la voluta connessione d'una visita alla Badia con una gita fino a Napoli, la pretesa necessità che proprio nella Badia il poeta leggesse la Visione d'Alberico, e altre cose simili. Ammettiamo pure che alla fin fine quel tanto che nell'elogio di san Benedetto v'è di colorito locale possa esser frutto di mera erudizione. Ma insomma anche quel tanto si spiega del pari, anzi molto meglio, con la conoscenza diretta che Dante avesse avuta dei luoghi. E qui mi ribollono le osservazioni insistenti del padre Tosti, di cui diedi qualche fugace ragguaglio nella chiusa d'un articolo commemorativo per lui. Anche oggi non posso indugiarmici, ma in fondo egli diceva: lasciam andare l'ambasciata a Bonifazio, poniamo che Dante sia stato a Roma per il giubileo, quindi in vena di visitar santua-

---

(1) Cfr. nel volume *Con Dante e per Dante* l'ottima Conferenza di G. Zuccante.

(2) Benchè di solito io scriva *Cassino*, concedendo all'uso letterario moderno, nella frase tolta al verso del Paradiso ho lasciato *Casino*, come si legge pur nel codice cassinese, nel Buti e altrove. Ma in verità che la vicenda di questo nome è curiosa. *Casinum*, *Casinates*, hanno sempre le antiche lapidi e la poesia latina; *Casino* si dice sopra luogo, e anche nell'uso toscano, fin dove si può parlar di tale uso in simile proposito. La sibilante doppia cominciò ad apparire in codici manoscritti latini, e ha finito col prevalere oggi. Non ho saputo trovare una precisa ragione fonetica o analogica da cui il raddoppiamento della consonante possa avere spiegazione. Se ci accordassimo a dire *Casino*, torneremmo nell'uso classico antico e rispetteremmo l'uso locale moderno.

rii; che maraviglia è che si sia spinto fino a Montecassino? — Nessuna, bisogna convenirne; e vorrei che il povero Tosti potesse ancora udire, e immagino bene il partito che saprebbe cavare dalla lezione *e in Cacume*, rimessa in onore in questi ultimi tempi. Mi par di sentirlo a tracciar la via per la quale Dante s'addentrò per la Campagna, passando in vista di quel monte, visitando forse Casamari, per finire in cima al Montecassino, sbirciare di là le *ville circostanti*, scorgere la città stessa di Cassino non quasi tutta nella pianura come adesso ma più addossata al monte, più *nella costa*, ed anche leggervi, perchè no?, la Visione d'Alberico.

Certo è che, se vide il Cacume, non fu per un'escursione geologica o alpinistica a quel monte: ci sarà passato più o meno sotto per recarsi a una città o a un santuario. E qui è più facile additar un santuario che una città.

VIII.

Era già l'ora che volge il disio...

(Dalla mia recensione alle *Indagini* ecc. del Novati)

L'ermeneutica degli ultimi secoli s'era fermata a riconoscer l'Avemmaria nella squilla che sembra piangere il giorno. L'abbaglio era più che perdonabile, ma ciò non iscema il merito di chi ha scossa la sonnolenta fiducia. Come il Novati mostra, l'Avemmaria o *Angelus* fu istituzione di Giovanni XXII, che con bolla del 1318 prescrisse a tutte le chiese l'esempio d'una piccola città di Francia (Saintes), ed ebbe a insister sulla prescrizione anche dopo. Prima che la consuetudine pigliasse piede fra noi ci volle tempo, di che il N. addita i segni per varie città. Certo, se la bolla fosse del 1322, non ci sarebbe nemmen da tentare un sofisma; ma nient'altro che una sofisticheria sarebbe pure il far assegnamento su quel triennio che separa l'istituzione dell'*Angelus* dalla morte di Dante. Nel 18 il Purgatorio era forse già pubblicato, e ad ogni modo terminato: di certo la squilla di Dante non è l'Avemmaria. Sarebbe mai la campana serale o del coprifuoco, che si sonava pegli usi civili, come la chiusura delle bettole e delle porte della città? Nemmeno, benchè chiosatori antichi v' abbian pensato, e ricamatovi sopra qualche grossolanità ermeneutica. È invece sicuramente la campana che chiama a compieta. Esteticamente potrebbe parer indifferente che si tratti d'uno o d'altro abituale suono di squilla, o che anzi basti perfino un suono casuale, purchè càpiti nell'ora malinconica del tramonto. Ma gl'inni che le anime della valletta intuonano

son proprio quelli che si cantano a compieta, onde il N. a ragione presume che qui l'illustrazione storica, meglio che appagare una semplice curiosità per quanto legittima, giovi a far risplendere di più viva luce i bei colori del quadro dantesco.

La vipera che 'l Melanese (o *i Melanesi*) *accampa* è la vipera che il Visconti o il popolo milanese porta nel campo del suo scudo, ovvero la vipera che conduce il popolo milanese in campo di battaglia? Nè l'uno nè l'altro; bensì, la vipera che attenda i Milanesi, che concede loro di prendere gli alloggiamenti. I Milanesi non potevano piantare le tende e inalberare altre insegne, se non dove e quando fosse stata già inalberata la vipera viscontea. Era un privilegio dato ai Visconti fin dai tempi repubblicani. Tutto ciò prova, con diligente esplorazione delle antiche chiose e dei cronisti, lo stesso Novati, che deve averne avuta l'ispirazione dall' interessante cronaca latina di Bonvesin, da lui edita poco innanzi.

IX.

Così ha tolto l'uno all'altro Guido
La gloria della lingua, e forse è nato
Chi l'uno e l'altro caccerà di nido.

(Purg. XI, 97-9)

Il chiaro F. C. Pellegrini, nella *Rassegna bibliografica d. l. i.* IX, 23-6, si maraviglia che nessuno abbia mai pensato d'intendere: « e forse è nato chi caccerà di nido Giotto e Guido Cavalcanti ». Io mi maraviglio che una tale violenza sia pur venuta in mente a lui. È evidente che *l'uno e l'altro* ripiglia e ribatte *l'uno all'altro* Guido; e sarebbe una bruttissima stonatura sintattica e stilistica se così non fosse. Oltrechè, se *l'uno* significasse Giotto e *l' altro* il Cavalcanti, s'avrebbe che *l'altro* del terzo verso dovrebbe significare *l'uno* del primo!

Ma le due terzine sono nettamente distinte fra loro, benchè siano due esemplificazioni d'una medesima legge storica. Son due piccoli getti successivi, d'una stessa fonte; getti pacati e limpidi. Anche il *Così*, il quale apre la seconda terzina, la unisce all'altra e insieme ne la distacca. Vuol dire: un esempio è finito ed eccovene un altro analogo, in un'altr'arte. Le due terzine son costruite in un modo diverso, anzi inverso. La prima comincia dal più anziano, Cimabue, e poi passa al più giovane, Giotto; mentre la seconda dice subito il fatto che il Guido iuniore ha oscurato il seniore. Ma entrambe le terzine si compiono con una conclusione, e le due conclusioni manifestamente son parallele tra loro: *Sì che la fama di colui oscura.. ...E forse è nato chi l'uno* ecc..

Nè vale il dire che il *caccerà di nido* può soltanto minacciare chi tiene ora il campo, cioè Giotto tra i pittori, il Cavalcanti tra i poeti; non chi è stato già sopraffatto, come il Guinicelli. S'intende bene che la sopraffazione, l'oscuramento della fama, ha un senso relativo. *Oscura* significa *vela*, non già *ha distrutto*. Dice infatti Oderisi paragonando sè a Franco: « L'onore è *tutto* or suo e mio *in parte* ». E l'essere stata al Guinicelli tolta la gloria, non impedisce che Dante stesso non solo lo proclami padre suo e degli altri, ma che gli prometta la perenne simpatia degli uomini finchè *durerà l'uso moderno*. Insomma son cose da prendere con discrezione. Qui poi lo stesso avviamento dato al pensiero, l'un Guido ha tolto all'altro la gloria, portava a concludere che magari un terzo li avrebbe messi a dormir tutti e due.

E perchè stiracchiare versi d'una chiarezza così intuitiva? Per eliminare o attenuare la questione penosa, se Dante con quel terzo alluda a sè medesimo! Ma la rende penosa la grossolanità di molti interpreti, che vuole o teme scorgere un intento preciso, un accenno risoluto, in una cosa delicata e impalpabile. Le parole di Oderisi sono generiche e ipotetiche. Una vera intenzione di vantar sè per bocca di lui, e giusto tra quei che purgan la superbia, e poche ore prima di dire al Guinicelli ch'egli è il padre suo e dei suoi *migliori*, che è un'aperta allusione al Cavalcanti, non si può assolutamente ammettere. D'altra parte, che nello scriver quel verso balenasse a Dante il pensiero come quel terzo potess'esser proprio lui, e come i lettori potessero forse pensare a lui, chi oserebbe negarlo?

Ma egli non ci si sarà fermato sopra, non avrà voluto fermarcisi, e avrà pensato: io parlo in generale, la cosa sarebbe vera anche se io non esistessi, nessuno ha il diritto di dire ch'io parli di me. Come l'allusione al Cavalcanti nelle parole al Guinicelli è un garbato complimento, che si avrebbe torto di voler prendere come un solenne giudizio della propria inferiorità, così l'accenno vago sul labbro di Oderisi non si ha da prendere per un vanto, da giustificarsi al più col *Sume superbiam quaesitam meritis*. È proprio il caso di dire: *glissez, n'appuyez pas!* Ma ai più degl'interpreti par di trascurar un dovere se non calcano ben bene la mano. Ha ragione il Pellegrini che il *forse* si riferisce a tutta la frase; sicchè non è vero, in niun caso, che a rigore dovrebbe trovarsi vicino a *caccerà*. Aggiungo che l'*è nato* rassomiglia al *femmina è nata* di Gentucca. Il senso é: « forse c'è già chi è destinato a cacciarli di nido tutti e due ».

X.

(Dalla Rassegna nella *N. A.* del 1.° settembre 1888)

Quanto alla Gentucca io non ho mai potuto ingollare che fosse una donna *amata* da Dante, sia pur d'amore più o meno platonico; giacchè sarebbe assurdo ch'egli promettesse a sè medesimo un nuovo amore, mentre si disponeva a entrar nelle fiamme purgatrici dei lussuriosi e a farsi poi fare da Beatrice la terribile intemerata su tutte le infedeltà commesse verso di lei. Come stranissimo e fuor d'ogni suo uso sarebbe, che egli spiattellasse così senz'ambagi il nome d'una donna da lui amata. Gentucca dev'essere stata una benefattrice, un'ospite gentile; e il poèta la rimerita nel modo che suol rimeritare nel poema tutti i suoi benefattori, facendosene predire da qualche ombra l'ospitalità generosa. Che se per essa la predizione ha qualcosa di velato e di pudico, e non è solenne e sonora come quelle relative a principi e signori di gran nome e potenza, ciò s'addice benissimo al caso affatto particolare di una donna, per dipiù appartenente ad una modesta famiglia di libero comune. L'antitesi stessa che, per bocca di Bonagiunta, il poeta fa nel Purgatorio, tra la cattiva fama dei Lucchesi, che nell'Inferno avea infamati come fosser tutti barattieri, e l'eccezionale indole di Gentucca, parrebbe proprio insinuare che, come il vizio comune consisteva nell'avidità dei guadagni, così l'eccezione consistesse nella liberalità.

XI.

A p. 3 (Sordello e Dante)

Fu osservato che, mentre Sordello mostra ripetutamente (VI, 70; VII, 3) come vorrebbe aver contezza di entrambi, Virgilio non gli parla che di sè. La prima volta, per aver cominciato dal nominare la sua città, ha provocato tutta quell'esplosione di patriottismo, e sta bene. La seconda, ricomincia dalla sua persona, come a continuazione del discorso interrotto e per adempimento di quello che doveva essere il maggior desiderio di Sordello; e il suo nome suscita un'altra tempesta, che ha da avere il suo sfogo. Ma perchè nella ripresa, ove dice come sia venuto *per tutti i cerchi d'Inferno*, mosso e accompagnato da *virtù del Ciel*, non si risolve di presentare alla fine quel Dante che è la causa del suo

viaggio? Ebbe forse ragione chi suppose che qui Virgilio sia tanto accorato della sua relegazione nel Limbo, da diventar non solo un po' querulo ma quasi oblivioso del resto. Intanto Sordello, messosi ad appagare Virgilio circa il cammino e la dimora in quel luogo, non dà segno che gli sopravanzi alcuna curiosità di sapere chi sia l'alunno. Si direbbe che tutti e due i Mantovani applichino qui il principio *Ubi maior est minor cessat*. Nè pare si abbia qui uno di quei sottintesi che in altri luoghi del poema si fiutano, cioè che si debba intravedere come la presentazione di Dante a Sordello sia stata fatta nonostante che ne manchi l'espressa menzione. Allorchè più tardi (VIII, 58 sgg) Dante svela a Nino d'essere ancor vivo, Sordello dà un passo indietro turbato da stupore e si volge a Virgilio, come gli dicesse: « nientemeno questo miracolo recavi qui e non me l'avevi ancor detto? ». Per verità, potrebbe anche supporsi che Virgilio gli avesse nominato Dante, pur avendogli taciuto che fosse vivo; giacchè anche Corrado Malaspina finisce col pronosticare al poeta la sua gita in Lunigiana senza che il nome Dante suoni mai nell'episodio, e senza che nelle anime purganti apparisca mai la capacità d'indovinare chi egli sia (cfr. i cc. XIV, XXI, XXIV): capacità che avrebbe tolta al meccanismo del poema una delle sue molle. Corrado era stato chiamato da Nino a vedere il miracolo d'un uomo vivo in quei paraggi, e Nino non gli aveva toccato se non del miracolo, anzi pur questo non senza velo o indeterminatezza: *Su, Currado, Vieni a veder che Dio per grazia volse*. Corrado s'era poi messo a guardare Dante così fiso, da non badar mai a tutta la scena della biscia; e poi attacca discorso con lui, domanda e dà notizie, e finisce col pronostico che dianzi dicevamo. Donde avea tratto chi si fosse l'interlocutore? Sarà da sottintendere che durante l'episodio della biscia Nino avesse dato a Corrado più precisi ragguagli; ovvero da intendere che le parole messegli in bocca per chiamare Corrado siano riferite in modo generico, tradotte in termini vaghi, algebrici, per la ripugnanza che Dante aveva a registrare il suo nome. Che egli e Corrado si fossero conosciuti in terra è smentito dalle parole che si scambiano, ov'è tutt'altro che un reciproco riconoscimento. In conclusione, sembra che davvero Sordello non abbia alcun ragguaglio circa Dante, se non quando da ultimo gli si dice che questi è vivo; nè risulta in modo manifesto che gliene sia detto altro.

XII.

A p. 23 (Nino e Ugolino)

A proposito del legame nascosto che è tra l'episodio di Nino e quel d'Ugolino e altri ancora, mi son voluto rimanere ai primi

e rapidi tocchi che ne diedi, che erano i principali e sempre son sufficienti alla mia argomentazione. Ma oggi potrei anche ricordare i buoni articoli del CASINI su *Dante in Sardegna*, nella *N. A.* del 1.° e 15 luglio 1895, ove tante cose si raggruppano intorno a Nino. Essi sono un bel saggio novello d'un lavorio che utilmente si può fare intorno al poema, decomponendolo nelle sue parti e ricomponendo queste in altre sintesi speciali; quali sono, poniamo, i rapporti di Dante con una certa regione o città o famiglia, l'amicizia di lui per un certo personaggio e quindi le manifestazioni dirette e indirette di essa. Onde avviene che episodii sparpagliati qua e là vengano a far come un grappolo, e i loro latenti rapporti riescano così a palesarsi. Quando leggiamo l'Ugolino noi non pensiamo più a Frate Gomita, e nè l'uno nè l'altro c'importano più quando ci troviamo di fronte a Nino. Ma codesti episodii staccati rampollano in fondo da una stessa vena realistica o soggettiva; e se ci accade finalmente di notarlo, proviamo una non so qual sorpresa gradevole, come di chi non conoscesse l'atlante geografico se non nelle carte dei singoli Stati, e poi vedendo per la prima volta un globo terracqueo s'accorgesse della gran vicinanza effettiva che è fra continenti o paesi che nella sua immaginazione ei si rappresentava molto discosti l'uno dall'altro.

Giacchè ho toccato del Casini, mi permetto di osservare come non possa aver luogo il dubbio ch'egli manifesta, se Nino era amato dalla moglie fin che fu vivo. Dante almeno dice chiaramente di sì, quando fa esclamare a Nino: «Non credo che la sua madre *più* m'ami, *Poscia che...*».

XIII.

A. p. 25 n *(Poscia più che il dolor potè il digiuno)*

Speravo che la tecnofagia d'Ugolino non ritornasse più in campo. Perfino mi rincresceva che il De Sanctis le avesse pur fatta una piccola concessione, scrivendo che il cupo verso, oltre al dir chiaramente che la fame uccise Ugolino cui il dolore non era bastato ad uccidere, susciti nei lettori una folla d' immagini svariatissime o di disperazione, o di tenerezza, o anche di furore canino; giacchè essi pensano che «forse, mentre la natura spinge i denti nelle misere carni, in quell'ultimo delirio della fame e della vendetta quelle sono nella immaginazione d'Ugolino le carni del suo nemico, e Dante ha realizzato il delirio nell' inferno, perpetuando quell'ultimo atto e quell' ultimo pensiero». Oibò! Qui il sommo critico poetava lui sulla poesia, non già si limitava, secondo

il più delle volte sapea fare, a render meglio visibile quel che davvero c'è in una creazione poetica. L'inclinazione sua a guardar dall'alto le discordie degl'interpreti, a conciliarle in ciò che vi fosse di conciliabile, lo trasse questa volta tropp'oltre, ad una varietà di sottintesi di cui non volle nemmen definir bene se fossero nell'intenzione del poeta o un imprevisto effetto delle sue parole. Noi, senza negare quel non so che d'indefinito che è nel verso di chiusa e ne accresce l'effetto poetico, diciamo che o Dante accennò davvero, con precisa intenzione benchè velatamente, alla tecnofagia, o non volle nè punto nè poco che un vago sospetto ne spuntasse nell'immaginazione inorridita dei lettori; e resterebbe forse inorridito lui oggi, se si vedesse così franteso da taluni interpreti, e stiracchiato in qualche modo sin da chi più seppe leggergli nell' animo.

Contro la tecnofagia era stato sempre opposto che nessuno mai dei cronisti o degli antichi chiosatori vi facesse il menomo accenno. L'argomento era buono, ma non decisivo. L' invenzione poetica, non mi stancherò mai di ripeterlo, può non avere alcun riscontro nelle notizie realistiche o non essere stata capita dagli antichi, e non perciò esser meno evidente a un'interpretazione retta e fina; come viceversa potrebbero, poniamo, i cronisti susurrare tutti che Ugolino addentò i figli, e tuttavia il poeta averlo atteggiato così da non voler far eco alla voce comune. Nondimeno è innegabile che la voce comune avrebbe molto probabilmente avuta eco nel poema, e che la conoscenza di quella è sempre una buona guida per l'esegesi dantesca, purchè la non vi s'abbandoni ciecamente. Ebbene, in un cronista fiorentino pubblicato di recente dal Villari, s'è finalmente letto che dei poveri morti nella muda si trovò «che l'uno mangiò de le carni all'altro»; il che ha dato nuovo coraggio all'interpretazione che pareva smessa. Or lasciamo di discutere quanto esprima e quanto valga codesta testimonianza, e ogni altra cosa che costituisca la questione propriamente storica, ma io affermo che o Dante non conobbe nessuna diceria simile, o del tutto la disprezzò; o, se mai l'ebbe presente, fu per isfatarla, smentendola con quel suo modo che sa esser reciso anche quando è indiretto. Infatti, se dal verso finale si può almeno con un'interpretazione sofistica spremere un significato inumano, i versi precedenti non solo non vi si prestano, ma non fanno che battere e ribattere sullo strazio tutto morale dell'uomo: che tra il quinto e il sesto giorno d'inedia aveva veduto cascar *ad uno ad uno* i quattro figliuoli, e per altri due giorni, benchè già cieco, era andato attorno per la carcere cercando ciascuno a tasto e chiamandoli teneramente a nome, per puro rimpianto, benchè sapesse di non esser più udito. Può mai questo parer il contegno di chi sia per cedere

ai più brutali istinti della fame? Quando erano appena caduti, allora sarebbe stato il momento di rifocillarsi, se già non ne era passato il tempo e la voglia! O volle fare stagionare quelle misere carni per averle più frolle? I difensori della sana esegesi si valsero sempre di considerazioni simili a queste, per mostrar come Dante non potesse aver sospettata o finta una cosa tanto assurda anche fisicamente. Ma bisogna far l'ultimo passo, e notare che la narrazione può sin parer volta ad escludere l'atto bestiale, che ad ogni modo stonerebbe con la rappresentazione d'un'angoscia tutta paterna, e con la piena compassione e lo sdegno infinito ch' essa vuol suscitare. A questo solo è dunque ridotta la questione, a questo solo dubbio può recar nuova luce la scoperta fattasi nel cronista, cioè se le parole del poeta escludano soltanto di fatto la tecnofagia o la piglino intenzionalmente di fronte. E si direbbe la volesse proprio pigliar di fronte, ove si consideri l'altro patetico accenno: *tu ne vestisti Queste misere carni e tu le spoglia.* Lo slancio d'abnegazione dei figli, il contegno del padre che allora si queta per non farli più tristi, il cupo mutismo in cui tutti si chiusero quel dì e l'altro, il subito morire di Gaddo dopo aver implorato dal padre nient'altro che *aiuto*, paion tutte pennellate che colorendo nel modo più vivo la più intera compassione vicendevole, la più perfetta tenerezza domestica, vogliano sviare ogni sospetto che tali infelici potessero aver finito col mangiar l'uno delle carni all'altro!

Vi fu chi pensò che l'immediato passaggio dal cenno del *digiuno* alla ripresa dell'addentare il cranio dell'Arcivescovo, significhi un ribollimento di rabbia pel ricordo d'aver dovuto addentare i figli, e venga a dire: tu mi portasti a far l'atto bestiale e su te ora subito ricada nuovamente! Certo, questo senso sarebbe chiaro se fosse indubitabile l'accenno agli effetti del digiuno intesi a quel modo. Ma non è che, a non intenderli così, la subita ripresa resti priva di significato e d'orrore. Vuol dire: tu mi facesti morir di fame e su te io sfogo un'eterna fame! Il contrappasso per l'Arcivescovo resta sempre, anzi è più bello che questi sia il primo oggetto d'un fiero pasto, il primo su cui la fame del Conte porti intatto il suo sfogo.

XIV.

A p. 26 (Dannati a coppia)

A proposito di coppie come Francesca e Paolo, Ulisse e Diomede, non ho creduto di dover mentovare i due Toscani alchimi-

sti *a sè poggiati* (XXIX, 73 sgg); giacchè, tranne l'identità del reo mestiere e della region nativa, non si sa che alcun altro vincolo li collegasse. Il loro reciproco appoggio, *lo comun rincalzo*, fa ripensare a quel delle anime che purgan l'invidia (XIII, 59 sgg), che appoggiati tutti alla parete del monte si sorreggono a vicenda: *E l'un sofferia l'altro con la spalla.* Di certo, tra le due scene vi son differenze. L'atteggiamento è lumeggiato con una pia e tenera similitudine nel Purgatorio (i ciechi che innanzi alle chiese domandan l'elemosina avvallando il capo l'uno nell'altro), e con un paragone rozzamente pittoresco nell'Inferno: *Come a scaldar s'appoggia tegghia a tegghia.* Nel Purgatorio quel fraterno aiuto è l'antitesi al peccato d'invidia, mentre nell'Inferno non ha o non appar che abbia una ragione caratteristica. Tuttavia, i due alchimisti non mostrano portare in quell'unione un sentimento acre e rancoroso, bensì piuttosto l'amicizia e l'aiuto interessato di due compagni di sventura; e tutto il loro episodio è di quelli nei quali c'è venuto fatto di dire come v'aleggi un'aura di Purgatorio.

Il Novati (*Conferenze milanesi* II, 284) ha dato un rabbuffo ai recentissimi commentatori che seguitano a qualificare Mordrec per figlio d'Artù. È onesto ch'io mi faccia avanti a pigliarmi la parte mia, che dovrebb' essere più grandicella a cagione del mio mestiere. Non invoco nemmen la scusa d'aver seguitato un errore non di pochi, ma di tutta, si può dire, la tradizione dell'esegesi dantesca.

XV.

A p. 50 (Pena dei golosi)

Avrei potuto citare un buon articoletto del Ghignoni nella Cultura del 15-22 luglio 1895, ove mette bene in rilievo che il *nulla è sì spiacente* indica solo una prima impressione inconsiderata di Dante viaggiatore, la quale ha un valore tutto psicologico e drammatico, ed è come la stordita esclamazione d'un ammalato che dica preferirebbe qualunque altro male a quello che or lo travaglia. Col *s'altra è maggio*, il poeta ha già fatto tutto il luogo che poteva alla prudenza, tutta la riserva che la vivacità della impressione presente gli consentiva contro la precipitazione dei giudizii.

XVI.

A p. 165 *(Ove si fa il cristallo in quel paese)*

Codesto verso del sonetto riferito a p. 221, l'avrei potuto allegare a p. 165 come un altro esempio di costrutto poeticamente

invertito, poichè esso non è che *In quel paese ove si fa il cristallo*. E così si potrebbe aggiungere: *L'altro è Orazio satiro che viene* (l'altro che viene è O. s.), *Conobber l' altre e seguir tutte quante* (conobbero e seguirono tutte quante l'altre: Purg. VII, 36), *ed è mestier ch'ei senta Qualunque passa com' ei pesa pria* (Inf. XXIII, 119-20), e simili.

Ma, giacchè me ne viene il destro, mi piace di dichiarare qui perchè nella mia parafrasi ho scritto *ove il ghiaccio si trasforma in cristallo*, anzichè attenermi alla fida scorta del Del Lungo, che scrisse «dove il ghiaccio s' indura *come* cristallo». Me ne distolse don Ferrante, che tra le altre belle cose sapeva spiegare «come dal ghiaccio lentamente indurato, con l'andar de' secoli, si formi il cristallo» (P. S. XXVII). Così dunque non si tratterà d'un semplice paragone, come certo non si tratta, e nessuno l'ha mai detto, del significato moderno secondo cui il ghiaccio e la neve son acqua cristallizzata; bensì di un' ubbia dei nostri vecchi sull' origine del cristallo minerale. Basti rimandare ai lessici italiani e latini. Il Sacchetti ha: «Cristallo si cria ne' gran freddi, che è acqua e poi diaccia, e fassi cristallo». Anzi chi badi a quest'altro vecchio testo — «Cristallo è pietra che tal volta si fa con forza di gran freddo, come dice Aristotile; ed alle volte nasce in terra, come spesso abbiamo esperimentato in Alemagna, dove se ne trova in gran copia» —, può esser tentato a credere che Dante non pensasse neppure al ghiaccio, ma semplicemente, poichè reputava il cristallo nascer comunque dal freddo e in paesi freddi e nordici, non volesse col suo verso dir altro se non *in Alemagna* o un quissimile.

XVII.

A p. 174 (leggiadro)

In nota m'è occorso di citare due versi del sonetto *O voi che per la via* del cap. VII della Vita Nuova. Mi piace riprodurre quanto intorno ad essi ebbi a scrivere nella *Rassegna critica d. l. i.* (II, 241-3, a. 1897).—Lo Zingarelli (ibid.), come nel *Bullettino* (IV, 47) il Parodi, han fatto accoglienza benevola, ancorchè un pochino esitante, a un'interpretazione di A. Giannini; al quale giustamente parve che nei versi

> Deh! per qual dignitate
> Così leggiadro questi lo cor have?

tutto il contesto imponga di riconoscere questo significato: «per qual merito costui ha il cuore così esultante?» Non potendo ri-

badir la sua chiosa con altri esempii di *leggiadro* in codesto senso particolare, egli invocò se non altro l'etimologia. Ma a prescinder da questa, la quale certo è tutt'altro che avversa a quel significato (1), si può invocare il confronto assai efficace d'un altro aggettivo. È il francese *joli*, che oggi vale soltanto « grazioso leggiadro », ma in antico valse anzitutto « gioioso », ed ebbe accanto *joliver* « far festa »; onde si è finito col riconoscerne l'origine (Diez ecc.) da una voce nordica significante « le feste di Natale » (2). Il nostro *giulivo* è certamente un gallicismo, sì pel suo sapor d'eleganza, e sì perchè, come spesso tali antichi gallicismi fanno e come fa l'inglese *jolly*, è rimasto fedele al primo significato francese. Anche il sospetto del Diez, che la voce francese abbia avuto la sua schiusa in Normandia, favorisce l'origine francese di *giulivo*. Alla stessa radice nordica parrebbe ricondursi anche *giòlito* « riposo » (cfr. Zambaldi), ma è voce marinaresca, sebbene abbia tentato di estendersi a uso più generico, e perciò può avere, se non altra origine etimologica, perlomeno altra provenienza geografica. Comunque siasi, *joli* e *giulivo* attestano ampiamente la confluenza del doppio significato che l'interpretazione del Giannini ci mena a porre in *leggiadro*.

La questione ora si riduce a verificare se *leggiadro* per *giulivo* sia stata un' eccezione piaciuta per un momento a Dante, o se sia da supporla incoata e latente nell' uso d' allora, o se ne possano scovare altri esempii calzanti. La *leggiadra spene* del Petrarca vuol dir poco, giacchè della speranza è indifferente il dire che sia *bella* o *lieta*, e l'indifferenza nasce dal concetto del sostantivo stesso. Piuttosto è lecito chiedere se nel luogo del Paradiso (XXXII, 109):

Baldezza e leggiadria
Quanta esser puote in angelo ed in alma
Tutta è in lui, e sì volem che sia...

non valga appunto *galante esultanza* questo *leggiadria* accompagnato a *baldezza*, e richiamante insiem con essa la precedente *allegrezza*

---

(1) [Tanto più se la s'intende come escogitai io: *Romania*, XXV, 305-6. Il Parodi (*Bullettino*, V, 112) ha poi richiamato un *per lizaria* significante *per sollazzo*, additato dal Salvioni in un antico testo dell'Alta Italia].

(2) [Di recente il Nigra ha in una delle sue note etimologiche (*Archiv. glottol.*, XV, 112-3) escogitata una base latina, un *gaudiolivus*; ma non è qui il luogo di discutere codesto finissimo sospetto, che non disturba punto il ragionamento mio].

(88) ed il *con tanto giuoco* (103, e cfr. XX, 117). Dove il Petrarca nel son. *Quando fra l'altre donne* dice a sè stesso di Laura:

> Da lei ti vien l'*amoroso pensero*,
> Che, mentre 'l segui, al sommo Ben t'invia,
> Poco prezzando quel ch'ogni uom desia;
> Da lei vien l'*animosa leggiadria*
> Ch'al Ciel ti scorge per destro sentiero,
> Sì ch'io vo già della speranza altero...

par proprio che intenda l'animosa esultanza, la balda letizia, già speranzosa del Cielo; ed è una pietà il vedere come i chiosatori, per non essere a loro lampeggiato un sospetto simile a quello del Giannini, s'affannino per cavarne un costrutto. « La bella e nobile franchezza », espone il Leopardi, facendo passare al sostantivo il senso dell'epiteto e all'epiteto il presunto senso del sostantivo; quasi che invece di un « bel coraggio » si potesse dire « una coraggiosa bellezza », cioè fosse questo un dei casi come p. e. « pudico ardimento » e « ardito pudore » in cui lo scambio è ammissibile. « La venustà di lei l'indrizzava al cielo », parafrasa invece il Vellutello, come se si trattasse d'una qualità che sia in lei, non d'uno stato dell'animo che da lei viene al poeta. E nella seconda quartina del son. *Sennuccio i' vo*,

> Qui tutta umile e qui la vidi altera,
> Or aspra or piana, or dispietata or pia,
> Or vestirsi onestade or *leggiadria*,
> Or mansueta or disdegnosa e fera...

dove le antitesi concernono tutte atteggiamenti e disposizioni dell'animo, il terzo verso ben si potrà esporre: « ora star contegnosa, or mostrarsi di buon umore ed affabile ». E di buon umore e gaiezza si tratterà pure in un dei sonetti ov' è presentita la morte di Laura, *Qual paura ho*, dove dice averla lasciata *grave e pensosa*, più timida d'un male possibile che addolorata per un male presente, epperò *nè lieta nè dogliosa*, e soggiunge:

> Deposta avea l'usata *leggiadria*,
> Le perle e le ghirlande e i panni allegri,
> E 'l riso e 'l canto e 'l parlar dolce umano.

Eppure leggiadra in senso oggettivo era sempre, poichè stava

> Tra belle donne, a guisa d'una rosa
> Tra minor fior.

Nel son. *Qual donna*, dice che ognuno impari, specchiandosi in Laura,

> Come s'acquista onor, come Dio s'ama,
> Com'è giunta onestà con *leggiadria*,

ma non s'impara

> L'infinita bellezza c'altrui abbaglia,

chè quello è dono della sorte. Anche qui *leggiadria* non ha che fare con «bellezza», anche qui è contrapposta a *onestade*, che ha il senso arcaico di decoro e contegno, e viene a dire che Laura mostra come si possa congiungere con un giusto decoro l'amabilità dei modi e una gaia disinvoltura. Insomma, a via di frugare, si trovano altri esempii d'un uso identico o più o meno avviantesi a quello del sonetto dantesco, cioè implicante il senso di «galanteria gaia» o «gaiezza galante» o semplice «gaiezza». Avviene non di rado che una nuova interpretazione paia arrischiata perchè nel vocabolario non si trova esempio di quel preciso significato, e spesso si cade così in un circolo vizioso, chè il vocabolario può esser monco perchè si fondi su un'ermeneutica insufficiente o sbadata. Ma ad ogni modo nel vocabolario italiano vediam appunto registrato *gaio* col senso di *leggiadro*, *bello*, che fa al caso nostro, e più farebbe se non fossero esempii più o meno vaghi quasi tutti. E *el gai saber* e *la gaia scienza* non son suppergiù le *belle lettere*?—

Oggi la cosa mi riesce più che mai chiara. L'ermeneutica dantesca e petrarchesca conferma pienamente le mie supposizioni etimologiche circa la *leggiadria*. Il provenzale *leujaria* se l'appropriò la buona società dell'Alta Italia in un senso che poteva divenire o pienamente oggettivo, sinonimo di *bellezza*, o pienamente soggettivo, sinonimo di *festività* ecc. Anche *grazioso* e *galante* oscillarono tra il senso soggettivo e l'oggettivo.

XVIII.

A p. 200 (Per G. Cavalcanti)

Dove ho detto che hanno attribuito al Cavalcanti un ideale da scuola tecnica, mi par bene aggiungere una parola. Oggi, un uomo come lui sarebbe forse proclive davvero a quella che dicono istruzione moderna, anzichè alla classica. Ma non bisogna cader in

anacronismi. Allora la filosofia parlava e scriveva latino, e Guido filosofo è cosa assurda figurarselo ignaro o schivo del latino. Inoltre, ogni scuola era latina e ogni uomo colto era mosso di lì; e che Guido negli anni della scuola avesse avuto tra mano l'Eneide, non solo non abbiamo il modo di negarlo, ma avremo tutta la buona volontà di crederlo, sol che ricordiamo quanta parte spettasse nell'istruzione medievale all'Eneide come libro di scuola. Vero è che codesto fatto generico non dà un assoluto diritto ad un'affermazione recisa per un dato tempo e luogo e persona. Il s. XIII non fu un secolo qualunque del medio evo; Firenze era città industriale e commerciale piuttosto che dotta a mo' di Bologna, nè è lecito confonder la dottrina in senso tradizionale e didattico con lo slancio ch'essa mostrò nelle arti belle e nella poesia volgare; e del Cavalcanti niuno sa come studiasse. Pur con tali riserve però, è facile ammettere che l'Eneide fosse anche per lui entrata nel solito bagaglio dell' istruzione giovanile. Ma gli è che in ogni tempo certi classici studiati a scuola l'uomo maturo li perde di vista, non si sente di riguardarli più, o se ci si prova ne ritorce lo sguardo. Ed a quei tempi i filosofi specialmente, benchè in latino filosofassero, spesso non volevano saperne dei classici, contentandosi dei brani che ne trovavano nei repertori e florilegii da cui attingevano un po' d'erudizione letteraria a buon mercato. Guido sarà stato un di costoro, o magari avrà letto volentieri certe cose di Ovidio, ma non volle riprender in mano l'Eneide o non la gustò.

Dove ho toccato come sia inverosimile che il disdegno riguardi il Virgilio meramente simbolico, vorrei aver ricordato DINO MANTOVANI (*Propugnatore*, N. S., I, p. 100 sg); tanto più che il suo articolo, benchè proponga un'esegesi insodisfacente. è una bella prova di onesta e modesta titubanza e d'imparzialità nella ricerca del vero.

XIX.

A p. 231 (Dante e le Georgiche)

Al forte indizio additato dallo Scherillo, circa l'aver Dante ignorate le Georgiche, un altro n' aggiunse, traendolo dallo stesso episodio di Orfeo, lo Zingarelli (*Rassegna critica*, I, 121); ed è che, coll'accennare alla trasformazione di Filomela in rondine (Purg. IX, 13-15) e di Procne in usignuolo, Dante si troverebbe d'accordo con le Bucoliche (VI, 78) e in disaccordo con le Georgiche (IV, 15 e 511 sgg). Credo che la cosa sia vera in un certo senso, bensì meriti d'essere studiata più insistentemente. Anzitutto Dante non

nomina nè Filomela nè Procne, mentre p. es. il Petrarca, presso cui le parti sono inverse, dice: «E *garrir* Progne e *piagner* Filomena». Tuttavia è chiaro che, se Dante avesse pronunziato i nomi, avrebbe nominato Filomela per la rondine e Procne per l'usignuolo. Giova però avvertire che lo scambio ornitologico è così frequente tra gli autori latini e greci, taluni dei quali ultimi non ignoti a Dante, e così tradizionale è l'oscillazione tra poeti, scoliasti, mitografi, chiosatori della Commedia, scrittori d'ogni genere, che non si può attribuire un gran valore probativo al fatto dell'essersi egli attenuto all'una o all'altra versione dell'aneddoto. Qui la sua fonte principale, come già altri osservarono, fu di certo Ovidio (Metam. VI, 587 sgg), dove trovava narrata la cosa con tanta ampiezza e sì vivaci colori, che di lì dovè proprio trarre l'ispirazione. Ora il racconto ovidiano, dove risalta assai bene la vendicativa crudeltà della moglie Procne e la miseranda infelicità della cognata Filomela, che solo in ultimo incrudelisce essa pure, si chiude in maniera da non far bene intendere qual delle due donne divenisse usignuolo e quale rondine. *Quarum petit altera silvas, altera tecta subit* non è di per sè chiaro, anzi è conciliabile con entrambe le versioni. È vero che l'ultima nominata è Filomela, sicchè il secondo *altera* dovrebbe riferirsi a lei, e a lei quindi la trasformazione in rondine; ma la sintassi latina ammetterebbe che i due *altera* fossero in chiasmo ancorchè i due nomi fossero vicini, e per di più sono lontanetti, essendovi di mezzo i sette versi in cui si narra come Tereo perseguitasse entrambe le *genitas Pandione*. Quasi si direbbe che Ovidio, che doveva saper benissimo l'incertezza della tradizione su questo punto, volesse accennar la duplice metamorfosi in termini da non compromettersi, almeno nell'opera che trattava ex professo di metamorfosi. Ma in altre sue opere pareggiò chiaramente la rondine a Procne (*Ars am.* II, 383-4; *Fasti* II, 853-56), l'usignuolo a Filomela (*Amor.* II, 6, 7). Non par credibile che Dante ignorasse la prima di tali opere, così ovvia allora (Scherillo, op. cit., 203-4), e dalla seconda gli derivò un tratto che sarebbe segno di conoscenza se la derivazione non potess'esser indiretta (Id., *Giorn stor.* XXXII, 163); ma se le conobbe, o tutte o qualcuna, bisogna dire che o non badò al ragguaglio che ne poteva trarre, o se ne staccò per attenersi in questa parte ad altre fonti. Quel ch'è certo è che nelle Metamorfosi egli trovava i nomi, di cui non si servì punto; trovava la distinzione fra una sorella soprattutto crudele ed una soprattutto sventurata, della qual distinzione serbò l'eco; non trovava chiara la distinzione ornitologica, come l'avrebbe potuta trovare o la trovò, ma in senso inverso a quello ch'egli prescelse, in altre opere ovidiane.

Orbene, dalle Georgiche risulta che anche per Virgilio, non altrimenti che per Ovidio, l'usignuolo era Filomela; sicchè Dante non dovè conoscere le Georgiche, ove non si volesse con poca verosimiglianza credere che conoscendole se ne dipartisse. Sennonchè, si badi, la Bucolica stessa, che Dante certamente conosceva, non discorda qui dalle Georgiche. Vi si tocca di Filomela come di quella che, ammannito a Tereo il fiero pasto, cercasse poi i deserti, dopo aver prima svolazzato sui tetti della sua casa. Difatto Filomela aveva essa pure contribuito ad ammannire il pasto, benchè fosse stata la sorella ad ordirlo, e qui il suo volar sui tetti non è da rondine. Bene avverte qualche chiosatore, richiamando il *Ciris*, come quel primo volo sia determinato dal non sapersi sul principio distaccare, poveretta, dalla propria abitazione, quando la metamorfosi era allora accaduta; e come appunto quel primo timido volo sia poi seguito dal volo in *deserta* (che equivale alle *silvas* di Ovidio). Ecco i versi:

> Aut ut mutatos Terei narraverit artus,
> Quas illi Philomela dapes, quae dona pararit,
> Quo cursu *deserta* petiverit, et quibus *ante*
> *Infelix sua tecta* supervolitaverit alis...

per i quali, oltrechè alla nota del Ladewig, mi è caro riferirmi a quella del nostro Albini (*I carmi bucol. d. V.*, Bologna, Zanichelli, 1899, p. 82-3). Quel che però si può credere avvenuto è che Dante, vedendo anche nella Bucolica il *tecta*, lo parificasse a quello di Ovidio; v'intendesse accennata la rondine, e ne desumesse che la rondine fosse stata Filomela, la più sventurata e la men rea delle due donne. A corroborare la fallace interpretazione del passo della Bucolica, poterono giovargli tutti quegli autori in cui per avventura avesse letta la parificazione di Filomela a rondine o di Procne a usignuolo. Qualcuno di tali autori ha già procurato di additare lo Zingarelli; ed una citazione che trovo nella chiosa dello Scartazzini (Comm. lips. II, 300 sg), assai ricca benchè non iscevra d'errori, mi conduce alla Rettorica d'Aristotele (III, 3). Dante la conosceva, chè la cita nel Convivio (III, 8) pel catalogo delle sei passioni umane; e nella versione latina ch'egli ebbe tra mano potè leggere quest'aneddoto: «Illud autem Gorgiae in *hirundinem*, cum super eum volans stercus emiserit, optime ac tragice dictum est; dixit enim, Avi quidem *Philomenae*, si id fecerit, turpe non est, virgini autem turpissimum...» Quasi quasi sarebbe potuto bastare il luogo aristotelico a risolver Dante anche se nella Bucolica egli avesse capito a dovere, o se avesse conosciuto le Georgiche!

XX.

A p. 241 (I sette P)

Va forse ritirata l'una delle due mie osservazioni al Sacchi: quella concernente la questione se i P siano incisi in fronte a tutte le anime. Resta sempre vero che di Stazio non è detto che l'angelo cancellasse anche a lui il penultimo P, e la cosa anzi parrebbe esclusa dal contrasto de' pronomi nei versi « Già era l'angel dietro *a noi* rimaso, L'angel che *n*'avea volti al sesto giro, *Avendomi* dal viso un colpo raso ». Ma d'altro lato, Virgilio avea detto (XXI, 22 sgg) di Dante a Stazio: « Se tu riguardi i segni Che questi porta *e che l'angel profila*, Ben vedrai che co' buon convien ch'e' regni »; e questo sembra un accenno a cosa nota e consuetudinaria, non già la notificazione d'un fatto eccezionale. E bisogna fare un'altra considerazione: il poeta può avere scritto *avendomi*, non per dire che a lui solo fosse raso il P, ma perchè, se avesse scritto *avendoci* per includere Stazio, la dizione avrebbe incluso, non volendo, anche Virgilio.

XXI.

A p. 246-7 (Accidia)

Il fatto che nel girone ove si purga l'accidia non sia proposto ai penitenti alcun principio di preghiera o di passo biblico, è certo un'omissione voluta e collegantesi alla natura di quel peccato: già lo ha bene avvertito il Parodi (*Bullettino* VIII, 51). L'accidia è soprattutto negligenza delle pratiche e doveri religiosi, e la divina giustizia punisce gli accidiosi negligendo di ricordare ad essi una preghiera o un sacro testo. Segno evidente che anche nel Purgatorio il poeta non perdeva di vista il carattere più essenziale e teologico dell'accidia. Qui la mancata indicazione d'un inno corrisponde bene all'ironia del curioso *inno* che gli accidiosi dell'Inferno si gorgogliano nella strozza.

XXII.

A p. 249 (Prodigalità)

Benchè il poeta metta la prodigalità alla pari coll'avarizia, tuttavia nell'Inferno fa che l'avarizia stia nel semicerchio a *sinistra* (VII, 39), cioè dal lato peggiore; e nel Purgatorio fa che Virgilio si meravigli che un uomo come Stazio abbia potuto peccar d'ava-

rizia, e Stazio sorridendo si compiaccia di poter dire che anzi peccò del *contrario* (XXII, 19 sgg). Codesti sono due strascichi o echi della dottrina e del sentire comune, per cui la prodigalità era men rea dell'avarizia. Son due concessioni che in mancanza di meglio egli volle pur fare agli altri e a sè stesso, mentre per ragioni di schematismo etico e poetico si risolveva a pareggiare troppo i due peccati.

XXIII.

A p. 272 (Per un capo del Convivio)

Ce ne siam serviti a p. 272-3, onde qui torna non inopportuno riprodurre l'illustrazione che d'un suo periodo facemmo nella *Rassegna critica d. l. i*, I, 87-89, a proposito d'un' emendazione congetturale tentatane dall'ebraista veneto S. D. Luzzatto, e additata opportunamente agli studiosi dal prof. Teza nella *Rassegna bibliografica d. l. i.* (IV, 133).

Il periodo, parso chiaro a tutti gli editori, così prima come dopo la pubblicazione della Vita di Dante del Balbo, sembrò « inintelligibile epperciò certo guasto » al nobilissimo biografo. Il buon Emmanuele Rocco, in una delle sue Note alla *Vita*, osservò e mostrò come quel luogo non sia nè oscuro nè guasto. Morse invece all'amo il Luzzatto, e propose un conciero. Or, con tutto il rispetto dovuto ai vivi e ai morti, dobbiam confessare che questo ci sembra vano e che per noi il Rocco aveva ragione. Nell'accennato capitolo si tratta dell'immortalità dell'anima, e tra gli altri argomenti a favor della tesi Dante dice insomma questo: — L' uomo è il più perfetto degli animali; gli animali bruti non sperano l' immortalità, mentre l'uomo la spera; se la sua speranza fosse vana, ei sarebbe più imperfetto dei bruti, che, essendo mortali come l' uomo, s' avvantaggerebbero in questo sopra di lui, che almeno non hanno una vana speranza d'immortalità la quale talora spinge l'uomo a far getto della vita presente per amor della vita futura; sicchè ne verrebbe la contradittoria conclusione che il più perfetto degli animali sia men di essi perfetto; dunque la nostra speranza dell'immortalità non può esser vana —. Il periodo in questione, che rappresenta uno dei passi di codesto ragionamento, è: *Onde, conciosiacosachè molti che vivono interamente siano mortali siccome animali bruti, e sieno senza questa speranza tutti mentrechè vivono, cioè d'altra vita, se la nostra speranza fosse vana, maggiore sarebbe lo nostro difetto che di nullo altro animale, conciosiacosachè molti sono già stati che hanno data questa vita per quella.*

È facile indovinare perchè il Balbo intoppò. Quel *molti che vivono . . . siccome animali bruti*, fa lì per lì l'impressione che significhi « molti uomini che vivono a guisa di bruti »; mentre vuol dire « molti esseri viventi », cioè tutti gli animali eccetto gli uomini, e il *siccome* ecc. significa « siccome animali bruti ch'ei sono ». L'*interamente* non si capisce subito se sia da collegare al precedente *vivono* o al seguente *siano mortali*, benchè, a pensarci meglio, non può collegarsi se non a quest'ultimo, e la costruzione più chiara sarebbe: « molti che vivono siano interamente mortali ». Forse Dante volle evitare l' immediata consecuzione di due verbi, e perciò frappose l'avverbio, senza preoccuparsi di quel po' d'ambiguità che poteva nascerne: non pativa egli di tali scrupoli, badando sempre a contentar sè più che a prevenire le distrazioni o i dubbii del lettore. Nè a quei tempi gli autori si trovavano come oggi costretti essi medesimi a risoluzioni penosamente precise circa il dove avessero a porre una virgola, e quindi a schivare certi costrutti che menano a un'interpunzione poco bella; poichè dell'interpunzione non facevan uso nè frequente nè rigoroso. La virgola messa dal Fraticelli tra *vivono* e *interamente* non è piacevole, perchè stacca il soggetto dal suo verbo, ma provvede saviamente a remuovere un dubbio fallace. Il Giuliani, per ottener questo beneficio senza quello svantaggio, aggiunse una virgola anche dopo *molti*; ma così dava in un altro inconveniente, giacchè il *che vivono* non è qui un semplice inciso, bensì un surrogato di « esseri viventi », ed è brutto staccarlo da *molti*, che in fondo è come l'aggettivo premesso al sostantivo « esseri viventi ». Il *cioè d'altra vita*, che pur finisce col giovare alla chiarezza, giunge un po' importuno, quando la protasi del periodo sembrava già finita, sicchè può a primo aspetto ingenerare nuova oscurità. Una volta poi adombratosi, il Balbo non era facile a ritrarsi. Può parere fuor di luogo e scortese il toccar della natura di quell'ingegno per un fatto così minuscolo, ma ci dà franchezza ad avventurarci un momento in questo periglioso ordine di considerazioni la stessa simpatia e riverenza che abbiamo sempre nutrita per quell'uomo, così pieno d' entusiasmo per ogni grandezza dell'Italia passata e per ogni speranza dell'Italia futura. Leggendo le sue belle pagine avverti una continua alternativa tra un buon senso mirabile e il dirizzone paradossale, tra l' imparziale riconoscimento d'ogni verità e il preconcetto passionato, tra l'intuizione pronta e felice ed una strana ottusità, tra la critica profonda e la superficiale docilità ad errori tradizionali, tra il genio e la pedanteria. Non raramente gli accade d'impuntare; e se impunta, addio! Ma, prescindendo da ciò, quello che esaminiamo è un caso che può capitare a tutti, ed ogni spirito avvezzo, come il suo, a con-

cepir tutto nettamente, a confessare lealmente ogni dubbio, a chiedere senza falso orgoglio l' aiuto altrui, non avrebbe fatto altrimenti da quel ch'ei fece. Piuttosto è singolare che il Luzzatto non s'acquetasse alle spiegazioni che il Balbo aveva provocate e ottenute, e si avvisasse di aggiustare le parole di Dante col mutare l'*e sieno sanza questa speranza* in *nè sieno* ecc., che non riusciamo ad intendere qual senso possa mai dare. Quando, si badi, il povero Rocco voleva cacciar via le parole *cioè d' altra vita*, non lo faceva per estirpare un incomodo inciso che mandasse all' aria la sua interpretazione, con la quale esso sta anzi in perfetta pace, ma perchè gli parevano un superfluo glossema intruso nel testo. Può difatto essere un glossema, ma può anche non essere, e i codici decideranno la questione. Certo non guasta, e crediamo che Dante ce lo mettesse quasi per riparare a quel pochino di avviluppatura ch' egli stesso sentiva nelle sue parole antecedenti, e per ben fermare scolasticamente il punto della questione. Comunque, noi ce lo esponiamo insomma così: « Onde, poichè molti degli esseri viventi (cioè tutti gli animali eccetto gli uomini) sono interamente mortali, siccome bruti ch'ei sono, e son tutti finchè vivono senza questa speranza dell'altra vita, ne consegue che, se la speranza dell'uomo fosse vana, ei sarebbe per ciò stesso più difettoso d'ogni altro animale, mentre è certo invece ch' egli è il più perfetto ».

XXIV.

A p. 307 (La corda)

Il Buti, a dir vero, tocca una seconda volta (II, 735) di Dante francescano, in modo spiccio e come di cosa nota ai lettori; ma con ciò egli non faceva che richiamare quel che già aveva detto a suo luogo, e non mutava alla notizia il carattere di argomentazione personale. E posto pure che il ritorno su quella notizia indicasse ch'egli avesse accolta una leggenda anteriore a lui, questa si spiegherebbe facilmente come un' argomentazione altrui di diverso genere, nata dalle gran lodi che nel Paradiso son date a san Francesco. In ogni caso poi, quel che sempre resterebbe assurdo è che Dante volesse dire d'aver buttato all' Inferno il cordone di san Francesco.

XXV.

A p. 320 (La lonza)

Non posso tacere che per l'etimologia di *lonza* m'è sorto qualche scrupolo. Già il fatto che il vocabolo non è *loncia*, dà indizio

ch'ei non sia pretto toscano, o forse addirittura non italiano. Inoltre, per lo spagn. *onza*, come per la forma portoghese, l'aferesi di *l*, scambiato per articolo, non è così verosimile a supporre come in francese o in italiano, essendochè nell'Iberia l'articolo resti intatto anche avanti a vocale (p. es. *la ofensa*, *la onza*). Bisognerebbe dunque almeno argomentare che in italiano e spagnuolo il vocabolo sia gallicismo. Il trattarsi d'un animale che spesso si trova identificato al piccolo leopardo, adoprato in Oriente per la caccia e perciò detto leopardo cacciatore, e l'essere stata la Francia, come ho avuto occasione di ricordare altrove (Arch. Glott. XIII, 428 sg), gran maestra di caccia, renderebbero tutt'altro che ardita l'ipotesi del gallicismo; il quale a sua volta agevolerebbe la derivazione da *lyncea*, di cui il primo fautore pare sia stato lo Chevallet. Ma il Littrè, appunto per aver notata l'improbabilità dell'aferesi in Ispagna, si volse a preferire l'etimologia del Quatremère, dal persiano *yûz*, che è il leopardo cacciatore. Italo Pizzi, a cui chiesi il parer suo, mi accenna che Firdusi nella descrizione delle cacce regali menziona spesso quel leopardo (cui i traduttori francesi rendono con *guépard*, ed egli con *lupo cerviero*), e che tuttora in Persia l'adoprano nella caccia. Opina che l'iniziale di *lonza* sia uno strascico dell'articolo arabo, come in *liuto*. Aggiunge che il Vullers, nel suo Lessico persiano-latino, ricollega ei pure a *yûz* il termine portoghese e il fr. *once*. Certo, anche l'etimo persiano dà luogo a scrupoli: che n'è stato della consonante iniziale (*y*)? come l'*o* da *û*? donde la nasale? Per quest'ultima l'amico mio mi ricorda un *monsulmano* per *musulmano*, benchè sia poco. E del rimanente, non ci è lecito dimenticare che un nome zoologico venuto di lontano sarebbe stato di quelli fatalmente destinati a storpiature d'ogni genere. Avverto pure che *lynce*, se anche non fu la vera base, potè però innestarsi al vocabolo persiano, per ragioni formali e reali, e influire nelle alterazioni di quello.

Comunque siasi, convien bene intendersi sugli effetti che un mutamento d'etimologia, se anche fosse più sicuro che non è, potrebbe avere sulla questione dantesca. Ei son tutt'altro che così gravi come sulle prime potrebbe parere, in ispecie a chi non cercasse di meglio che scuoter la tesi dell'invidia. La derivazione da *lynx* rende la tesi più bella, e sembra darle un sostrato fin nella tradizione linguistica; ma un tal sostrato non le è necessario, e le basta solo che la classica lince fosse comunemente o facilmente confusa con la lonza, per le molteplici ragioni da noi a suo luogo indicate, a prescinder dall'etimologia. Anzi, pur se ci venisse meno l'etimologia in senso scientifico, resterebbe sempre, a favorire lo scambio tra la lince e la lonza, la rassomiglianza fonica dei due

nomi, fossesi pure determinata in tutto o in parte senza la reale derivazione di *lonza* da *lince*.

XXVI.

A p. 378 (Matelda)

È venuto poi fuori il volumetto, *Una nuova proposta sulla questione della Matelda* (Città di Castello 1900), d'un'egregio mio discepolo, il dott. Carmelo Cazzato. V'è molto di buono nella parte negativa, che finisce di sgombrar il terreno di tutte le anteriori ipotesi; ed anche nella parte positiva, volta a mostrare che Matelda sia la Maddalena. L'impressione di stranezza, che al primo annunzio codest'ipotesi fa, è vinta via via dalle prove or gravi or ingegnose che l'autore va sciorinando. Ed è pure un' merito di lui l'aver trovata nuova materia di discorso in argomento così trito, e l'essersi saputo muovere fuor della cerchia comune. Ma in ultimo, per non dir altro sui particolari, resta duro a inghiottire una così curiosa equazione qual è che Matelda sia Maddalena. L'autore non potè conoscere a tempo ciò che è stato additato dallo Scherillo, ed io non so dire se se ne sarebbe lasciato o no remuovere dall'escogitazione sua propria. So che tra le due ipotesi mi appaga più quella dello Scherillo, mentre però riconosco volentieri che per alcuni rispetti la Maddalena quadrerebbe meglio.

XXVII.

A. p. 442 (Dalla mia recensione alle *Indagini* ecc. del Novati).

Fece mai Dante il maestro di scuola? Altri l'han supposto, e il Novati lo contesta in due capitoli. Nel primo muove dalla dibattuta, e si potrebbe dire sbattuta, testimonianza di Ubaldo da Gubbio, da cui nel *Teleutelogio* Dante è ricordato qual *sue a teneris annis adolescentie preceptor*: parole che furon prese per indizio d'una dimora di Dante in Gubbio, o si ebbero in poca fede. Lo Zingarelli con diligenti ricerche mise in chiaro, tra l'altro, che il 1326 Ubaldo andò in Firenze dopo avere studiato diritto a Bologna, e pubblicò allora il suo trattato. Ma, non distaccandosi dalla tradizionale idea che quelle parole significhino aver Dante davvero insegnato a Ubaldo fanciullo e adolescente, egli insistè sulla congettura che tale onore fosse toccato a Dante in Bologna. Il Novati si separa da lui su questo punto capitale. Dimostrando che nella latinità classica e medievale il vocabolo *precettore* può

aver sensi ben più ideali di quel che oggi suona a noi, gli ascrive qui il significato più alto, il quale non implica nemmeno che Ubaldo avesse mai visto Dante. Fra gli esempii che adduce in nota, quello di *praeceptor morum* può parer che non dica molto; ma è addotto per lusso, e la tesi lessicale, come la sua applicazione a questo caso particolare, mi paiono ormai fuor di dubbio. È vero che Ubaldo parla dei *teneri anni*, ma anche per questo il N. arreca esempii che liberano da ogni scrupolo. Ed uno scrupolo ben altrimenti legittimo è l'osservare che, a voler prender la cosa alla lettera, troppi anni avrebbe dovuto Dante far da pedagogo ad Ubaldo, perchè questi potesse dire d'averlo avuto nell'adolescenza incominciando dai teneri anni. Credo inoltre si debba considerare un po' più insistentemente il valore di *adolescentia*, che a noi moderni richiama un concetto alquanto diverso da quello che richiamava ai Latini ed anche ai dotti del medio evo. Nei classici è applicato a uomini di tale età ed a tali personaggi, che sulle prime ne restiamo sorpresi. Al confronto è ben discreto Varrone, che fa cominciare l' adolescenza al quindicesimo anno e finire al trentesimo. Isidoro, che più importa qui, la poneva tra il decimoquarto e il ventesimottavo; e Dante ci sa ancora d'antico quando la protrae fino a tutto il venticinquesimo. Si fa conto che Ubaldo potess'aver trent'anni (o anche meno) nel '26; mi sembra dunque che colui potesse parlar dell' adolescenza non come d'un'età passata, a cui riportasse l'aver avuto a pedagogo il tale o il tal altro, ma come dell'età in cui tuttora si trovasse, sicchè in fondo venisse a dire: Dante è il faro della mia gioventù, fin dagl'inizii di questa l'ho per modello.

Sennonchè, codesta efficace discussione, che ha già un valore per sè stessa (anche quello di mostrare che quest' Ubaldo non si vantò con una bugia, come ne fu sospettato per aver solo espresso, poveretto, un sentimento gentile), non è che l' avviamento al discorso principale con cui il N. scuote l'attraente supposizione di Corrado Ricci, che Dante finisse lettore di rettorica latina o volgare nello Studio di Ravenna. Pel N., come l' insegnamento privato, così non è credibile nemmeno l' insegnamento pubblico di Dante. Se il Boccaccio dice che questi in Ravenna « con le sue dimostrazioni fece più scolari in poesia e massimamente nella volgare », ciò importerà solo che l'esempio del poeta (*e dimostrazioni* mi pare appunto che debba valere *esempii*) suscitò la vena e fu di scorta a quelli che ebbero la fortuna di avvicinarlo in quegli anni di maggior riposo e bonomia. Le poche testimonianze posteriori non son che rifioriture ed esagerazioni della boccaccesca. Del resto, uno Studio ravennate, continua il N.,

nei s. XIII e XIV non v'era più: solo si ha qualche prova che ve ne fosse un piccolo strascico. Ma, anche sorvolando su questo, se allora s'ebbero libri rettorici in volgare, si dirigevano agli uomini di mondo, ai laici bisognosi d'acquistare una certa abilità di parola nella vita pubblica; e supplivano in ciò al difetto della scuola, appunto perchè nella scuola sarebbe parsa una stonatura l'uscire dal solito insegnamento latino. Un quissimile è a dire dei trattatelli di ritmica volgare; e Antonio da Tempo era un magistrato, non un professore. Anche i trattati sul provenzale, aggiungerei, non indicano punto una vera e propria scuola, chè il caso semiserio di maestro Tuisio non dice nulla in contrario; e i primi veri insegnamenti di poesia e lingua volgare furono in fondo quelli *sui generis* ch' erano impliciti nelle pubbliche lezioni sulla Divina Commedia. L'istituzione dunque di una cattedra predantesca conferita a Dante è tal singolarità, che ci vorrebbero documenti irrecusabili per credervi: il supporla come una cosa facile è un anacronismo. Chi si limitasse a credere che invece la cattedra conferitagli fosse addirittura di rettorica o di poesia latina, cadrebbe secondo il N. in un altro anacronismo, reputando che allora si potesse insegnare in uno Studio senz'averne la regolare abilitazione, il dottorato, il convento. La patente per titoli e l'insegnamento pubblico abusivo, a quanto pare, non esistevano in quei tempi men leggiadri. Il N. dimostra tale assunto in ispecie con l'esempio dello Studio di Bologna. Al piú, nelle condizioni legali in cui Dante si trovava, gli sarebbe stato lecito d'insegnar grammatichetta; e quest'insegnamento, non altro, resulterebbe dai primi versi della prima egloga di Dante, se pur se ne desumesse, come si credette, che quivi l'insegnante sia lui. Ma la fine analisi del N. chiarisce, oltre il resto, come l' insegnante di grammatica sia l'altro cui Dante accenna, cioè ser Dino Perini. E da ultimo, non è punto verosimile che il poeta si piegasse a far il maestro, nè v'è nulla di men che conveniente e bello che il suo rifugio in Ravenna fosse semplice ospitalità del Polentano. Dante nell'esilio fece l'uomo di corte e il negoziatore politico: vita non priva d'affanni nè d'amarezze, ma che era la vita sua, com'è pur indicato dalle lodi che faceva dei signori ospitali e generosi e dai violenti rimproveri a quelli avari. E ben conclude il N. che l'ipotesi della cattedra non solo non si deve accettare in quanto non è nè provata nè probabile, ma in quanto verrebbe a smentire ciò che non è un'ipotesi: l'ospitalità benigna e deferente di Guido, della quale si hanno tante attestazioni, di cui alcune egli mette nuovamente in rilievo, e un'altra assai significativa n' aggiunge.. I due suoi capitoli sull'insegnamento privato e pubblico di Dante, insieme

con quello sulla laurea (cfr. qui sopra, a p. 436 sgg), oltre all' erudizione abbondante, spesso recondita, che arriva dappertutto, che esplora, per così dire, anche il sottosuolo e le zone laterali della via che percorre, ed oltre al ragionamento diritto e sostanzialmente sobrio, hanno il merito di svolgere tre tesi che si collegano fra loro e si sorreggono a vicenda: indizio manifesto d'un metodo costante, d'un pensiero coerente e perfettamente organico. I capitoli rampollano bellamente l'uno dall' altro, come tutti son radicati nel suo ottimo libro sull'influsso del pensiero latino sopra la civiltà italiana del medio evo. —

A codesta mia pagina non ho, dopo un anno, nulla da cancellare; ma qualche riserva, bensì più teorica che concreta, mi sembra di dover fare alla tesi che Dante non potesse tener cattedra a Ravenna. Certo, fu un correr troppo il creder tanto facile ch'ei la tenesse, ed ebbe piena ragione il N. a raffreddare l'entusiasmo di critici e biografi, col dimostrare che l'istituzione d'una cattedra di volgare, o il conferimento di quella di latino a Dante, non sarebbe stata cosa conforme alle idee e alle regole di quei tempi, e che ad ogni modo la cosa non è punto documentata od è inverosimile anche per ragioni d'altro genere. Ma l'astratta possibilità sua è da negare in modo veramente assoluto? Già vedemmo per la laurea in poesia volgare come Dante stesso s'illudesse di poterla conseguire, e l'illusione d'un tal uomo non potè essere un assurdo addirittura. Quando fatti interamente nuovi avvengono, riescono inaspettati appunto perchè non conformi alle idee e alle regole vigenti; ma avvengono pure, e il mondo non cambierebbe, come fa di continuo, se il nuovo e l'inaspettato non sorgesse. Quella specie di cattedra per la esposizione del Dante, conferita al Boccaccio, a Filippo Villani, al Buti, a Benvenuto, se non fossero cosa certa e positiva, chi oggi le supporrebbe per semplice congettura? Se si pensa che si trottava a gran passi verso il Rinascimento, e che messer Francesco Petrarca inaugurava la schiera di coloro che operavano o predicavano il ritorno al latino, mostravan di considerare le lor proprie rime volgari come un accessorio del loro ingegno, si permettevano od affettavano una sdegnosa noncuranza o una stima piena di riserve per la Commedia; dovrebbe non parer possibile che l'esposizione di questa fosse oggetto di cure ufficiali, di pubblico insegnamento o d'un quissimile, e che l'Imolese spiegasse in latino i versi volgari del poeta Fiorentino.

Anche il non esservi a Ravenna un vero e proprio Studio avrebbe potuto dare maggior libertà al signore che avesse avuta l'idea, per quanto matta allora, d'invitar Dante a insegnarvi qualcosa, specialmente qualcosa di nuovo. E v'è quel secondo libro

della Volgare Eloquenza, rimasto così in tronco, esordiente con parole che accennano a ripresa d'un lavoro interrotto, che anche a me ha dato sempre da pensare. Io m'aspetto che il Rajna o il Novati stesso ci chiariscano meglio su codesto punto, sul quale non intendo di azzardar nulla. Ma intanto è sempre una gran tentazione di vedere in quella ripresa un fatto tardivo e un intento pratico, che magari fosse un insegnamento bonario d'un uomo occupato in ufficii maggiori. Ma, ripeto, non voglio affermar nulla.

XXVIII.

A p. 473.

Qui o altrove vorrei aver ricordato l'articolo di A. G. Barrili nella *Rivista d'Italia* del 15 marzo 1899, giacchè egli pure, tra molte altre cose assennate, considera l'Epistola a Cangrande come una finzione rettorica.

Tavola analitica dei nomi e cose più notabili

Abito e impulso, 282.
Accidia e accidiosi, 124, 243, 245, 51, 276, 281-2, 283, 284, 292-296, 306, 582.
Adamo, 498-501.
adolescenza, 587-8.
Agostino (sant'), 287, 338 n, 404-5, 421 n, 452, 462, 490, 495, 496, 507.
Aimeric de Sarlat, 533.
Alberico (Visione d'), 291, 319-20, 335-6, 350 n, 352, 353, 361-2, 365, 442-7, 565-6.
Alberigo, 196, 354-5, 553-4; inganno tesogli da Dante, 52.
Alberto d'Austria, 431 n.
Alberto della Scala, 555-6.
Alberto Magno, 323, 398.
Albini, 581.
Alcuino, 287.
alcun, 249-50.
Aldelmo (sant'), 286.
Alessio Interminelli, 43, 50, 193.
Allegorici (sensi), quali e quanti siano secondo Dante, 461-3, 481-2.
altissimo, 521-2, 523, 529.
alto, 28.
Amador de los Rios, 359 n.
Ampère, 326.
Ampolla delle lagrime, 446.
analogo, *analogia*, 454, 479.
ancor, 91 n, 183.
Andreoli, 244, 517.
Anfiarao, 130.
Angelitti, 545-59.
Angelo navicellaio del Purgatorio, 227, 239-40.
Anime, criterio della loro distribuzione tra Inferno e Purgatorio, 5-6, 9, 18, 57-64; anime a coppia, 26, 561-2, 573-4. E v. Ombre.
Anno della visione, 545-59.
Anonimo, 12, 15 n. 21, 67, 151, 344, 346.
Anselmo da Badagio, 393-4.
Antenora e Tolomea, 14-5, 17, 24-6, 128-9.
Antinferno, 123, 227, 243, 244, 268, 271, 423, 432.
Antognoni, 187, 188, 243 n.
Apocrifi e loro motivi, 483.
Appel, 202, 207.
Arcivescovo Ruggieri, 14, 15, 16, 18, 21, 24-6, 573.
Aristotele, 255, 256-9, 260-61, 263-6, 270, 273-4, 281-2, 284 n, 298, 522, 581.
Arnone, 159-60, 171.
Aronta, 131.
Aroux, 377.
Arpie, 262.
Arrigo IV, 374-5, 389.
Arrigo VII, 70-71, 355, 430, 431 n.
Arte dantesca e suoi caratteri, 68, 79, 90-91, 95-6, 101, 102-3, 104-6, 140, 141, 149, 182, 183-4, 185-6, 193, 224, 225, 229-30, 246-51, 252, 254, 300-301, 309-10, 312, 325, 342, 353-5, 363-5, 369, 378 n, 384, 391-2, 394-5, 397, 398-9, 418-9, 422-4, 453, 455-7, 471-2, 476-7, 496-7, 500, 502, 504, 505, 515, 519, 522-3, 524, 530-31, 534-6, 557-8, 562-3, 564-5, 566-7; raffinamenti nell'appropriarsi invenzioni

altrui, cose tradizionali ecc., 25-6ecc.; rapporti tra la poesia e la storia, 67-8, 75, 571-3; sobrietà e varietà, 31 ecc. E v. Simbolismo, Correzione ecc., Dedicazioni, Dante, Interrogativi, Invenzioni ecc.
Arte notoria, 134, 137.
Arti (le) e la Confusione babelica, 494.
Artù, 26 n.
asseggio, *asseggiare*, 28-31.
Avarizia, 284, 285, 287, 288, 291, 303, 313-8, 358-9, 365, 371, 582-3.
avaro, 314.
avei, *ave'*, 203, 204.
Averroè, 398-9.

Bacci P., 48 n.
Balbo, 292, 430, 550, 583-5.
Baluzio, 545.
Balzani, 544 n.
Bandino, 153 n, 170 n.
baratro, 235, 267, 273.
Barberino, 427, 433.
Barbi M., 204 n, 293 n, 323 n, 556.
Bargagli, 508.
Barone G., 244 n.
Barrili, 591.
Bartoli, X-XI, 21, 141, 142-3, 144, 158, 227, 237, 253 n, 277-8, 283, 371 n, 394 n, 424 n, 540-41.
battezzatori, 362-3.
Beatrice, 198, 207, 209, 210, 211, 219.
bello, 512.
Benvenuto, 1 n, 5, 40, 43, 53, 67, 93-4, 95, 107, 110, 132 n, 134, 135, 140-41, 170, 226, 294, 321, 323, 344, 392, 416, 503, 517.
Berardinelli, 414.
Bernardo, ombra o autore, 288, 405, 411.
Bertoldi A., 361 n, 362 n, 363 n, 364 n.
Bertram dal Bornio, 195.
Bestemmia, 266, 293.
Bestialità, 255-6, 256-9, 260-66, 271-6, 305-6.
bestialità, 272-3, 274.
Biadego, 480 n.
Biadene, 224 n.
Bianchi, 154, 318.
Blanc, 148, 529.
Boccaccio, 35 n, 132 n, 136-7, 151, 155, 159, 169, 170, 198, 248, 252, 262, 271-2, 277, 278, 303, 323, 327, 328, 343, 420, 422, 425, 427 n, 430, 433, 437, 441, 450, 456, 460, 461, 463 n, 465-6, 484, 531 n, 588.
Bocca degli Abati, 48-9, 51-2.
Boezio, 167-8, 283.
Bolge, se il loro ordine costituisca una gradualità criminale, 248, 267.
Bolgia prima, 125-6.
seconda, 126.
terza, 85-6, 126, 358-9, 363-9.
quarta, 76-7, 117, 119-23, 131-5.
quinta, 86, 126, 142-6.
sesta, 86-7, 126, 193.
settima, 87-8, 126-7, 193-4.
ottava, 37, 42, 50-51, 88-9, 127, 194.
nona, 41-2, 89-91, 128, 194-5.
decima, 42, 91, 102-103, 128, 195.
Bologna, 70, 424 n, 426 n, 439.
Bonaventura, ombra o autore, 288, 390.
Bonifazio VIII, 28-31, 39, 53-6, 61, 62, 64-6, 69-75, 317-8, 361 n, 367, 374, 375, 384, 385, 421-2, 535-6, 557.
Bonturo, 431.
Borgognoni, 373 n.
Bottagisio, 274, 278 n.
Bottari (monsignor), 336, 353.
Brambilla E., 160-61, 170 n, 184 n.
Branca d'Oria, 354-5, 553-4.
Brandano (Viaggio di san), 227 n.
Brandes, 347 n, 348 n, 349 n, 350 n, 351 n.
Brunetto, ombra o autore, 192, 248, 261, 291, 294, 295, 312, 323, 326, 337, 392, 493, 496, 497.
Bruni L., 475.
Bruto, 196.
bucolicum carmen, 437.

Buonconte, 59-64.
buono, 263.
Buscaino Campo, 318, 547.
Buti, 7 n, 151, 179 n, 186, 195, 198, 231 n, 247, 277, 284, 294, 307, 323, 341, 343-4, 372 n, 383 n, 385 n, 421 n, 450, 487-8 n, 517, 522, 585.

Cacciaguida, 509, 513, 555, 556.
Caco, 46 n, 127, 261.
Caina, 25, 128.
Calcanta, 147-9.
Caldaico, 497, 507.
Calore, fiamme e luce nell'Inferno, 51, 89, 277.
Camicione, 25, 51.
Canali, 353.
Cancellieri, 336 n, 353, 443.
Cangrande, 427, 434, 472, 473, 484, 555.
Capaneo, 192, 232, 292, 293, 294.
Capecelatro, 386, 387, 389, 391 n.
Capetti, 239-40.
cappello, 438, 439, 440.
Carducci, 424 n, 546.
Carlo il Grosso (Visione di), 352.
Carlomagno, 384-5, 415, 416.
Carmina Burana, 406.
Cary, 443.
Casanova A., 304-5, 306, 325.
Casella Giacinto, 305-11, 324.
Casini, 148, 318, 322, 323 n, 571.
Casino, 565 n.
Cassiano, 286.
Castelvetro, 148.
Catechismo, 289, 297.
Catone, 376, 378 n.
Cavalcante, 184-7, 189-90, 196-7, 548.
Cavarretta, 238.
Cavazza, 561.
Cavedoni, 362 n.
Cazzato Carmelo, 587.
Celestino V, 61, 63-4, 269, 358, 361, 387, 418-24, 432.
Centauri, 262.
Cerbero, 97, 227, 314, 349.
Cerchio primo: v. Limbo.
secondo, 233, 282.
terzo, 282.
quarto, 233, 249-52, 282, 317, 371.
quinto, 245-51, 281, 282-3, 298, 351.
sesto, 235, 266-80, 281.
settimo, 259, 267, 278 n, 551-2.
ottavo, 267. E v. Bolge.
nono, 14-15, 17, 24-5, 51-2, 91-2, 102, 128-9, 195-6, 293, 351-2, 514-9.
Cesari, 496.
Cesario di Heisterbach, 355.
Cestaro, 75.
Chiappelli A., 46 n, 48 n, 336 n.
Chiesa, 61-4, 283 sgg, 316-8, 377, 380, 403-17.
Chiose antiche, 392.
Ciacco, 191, 261-2, 550-51, 552-3.
Ciampi, 45.
Cicerone, 256 n, 258 n, 263, 266 270, 291 n, 313.
Cimmino, 446 n.
Cino, 184, 425-6.
Cipolla C., 398.
Cipolla F., 318, 320.
Circe, 135.
Citazione di fonti fatta poeticamente, 7, 37-8, 392.
Città dolente, 230.
Clemente V, 421-2, 543-4.
co, 495 n.
Colagrosso, 89 n, 241 n, 268, 283, 293 n, 294, 424 n, 524, 548 n.
Coltura classica dei Fiorentini al tempo di Dante, 167-8 n, 178.
Colucci, 394.
Commedia: il perchè del titolo, 450, 459, 464-8, 482-3; epiteto di *divina*, 466 n; suo carattere dottrinale, se sia unicamente etico, 459, 468; se sia politica o morale la sua materia, 473, 484-5; suo carattere essenzialmente poetico, 4, 56-9, 63-4, 67-8, 75, 112, 342, 372-3; sua genesi, 326-34; sua lima ed elaborazioni successive, 62-3, 252; data della sua composi-

zione e divulgazione, 70, 115, 116, 118, 252, 422-36, 456; sua recitazione giullaresca, 426-7; rapporti intimi tra diversi episodii e tra diverse cantiche, 5, 9, 22, 33-7, 59-64, 66, 247-51; 253-4, 316-7, 371 n, 553.
Commenti di Dante alle proprie opere, 456-7, 469-70, 473.
Comparetti, 38, 84 n, 94, 96, 108, 118-24, 130-31, 136 sgg, 158, 160, 502 n, 514 n.
Confinanza di luogo se importi affinità speciale di peccato, 25.
conforto, 345.
Confusione babelica, 488, 490-91, 492-3, 495-8, 504-6. E v. Arti ecc.
conoscere, 420.
Contrappasso, 277-80, 349, 351, 365-6, 573, 582. E v. Pena.
Contumaci sul lido del Purgatorio, 227, 244.
Conveniunt rebus nomina ecc., 488.
Convivio, 272-3, 275, 278 n, 328 n, 405, 452, 453, 454, 461, 465, 469, 470, 477, 487, 501, 508, 533-4, 583-5.
Corda, 307-10, 511, 585.
Correzione che un'ombra fa di ciò che avea scritto od oprato in terra, 140, 221-3, 227.
Correzione del poeta a cose da lui scritte nelle opere minori, 218, 220-24, 500.
Correzioni di Dante all'Eneide, 103-106, 226-7, 234.
Cosmo U., 421 n.
Costantino, 64, 374.
Crescimanno, 369 n.
Crescini, 10.
Cristo in rima, 215-8, 223-4.
Cristo e *Maria* e *Spirito Santo* non nominati nell'Inferno, 215-6.
cui, 172-4.
Cunizza, 5, 9.
Cupidigia: v. Avarizia.

D'Alfonso, 427 n, 448-9 n, 474.
D'Ancona, 37 n, 61 n, 219, 221, 291 n, 305, 326, 347, 355, 359 n, 487 n.
Dante: suo carattere, 11-12, 54, 83, 90-91, 112, 208, 213, 218, 222-3, 303-4, 334, 337, 437, 442, 471-2, 476-7, 564-5; sua povertà e lamenti per essa, 471-2, 473, 476-7; D. uomo di corte, 89 n, 275; guelfo o ghibellino? 23-4, 154, 379-81; francescano? 307, 585; maestro di scuola? 587-91; nella Campania? 418, 419, 565-6; a Piacenza? 114, 115, 116; a Parigi? 399-400, 438; D. e la baratteria, 142-6, 223; D. e la magìa, 93-5, 113-23, 130-33, 142; sua originalità, 353-5; suo atteggiamento rispetto ai classici e alla Scrittura e agli autori medievali, 263-4, 337, 470, 482, 487, 530-31; suo atteggiamento rispetto al movimento filosofico e teologico contemporaneo, 399, 400; suo tomismo, 263-6, 399; differenze tra D. pellegrino e D. narratore, 50, 126, 127, 128, 129 n, 183, 367, 369, 431 n, 525, 534, 574; atteggiamento di lui o di Virgilio innanzi alle singole pene o peccati o peccatori, 80-93, 101-2, 116-7, 126, 127.
De Blasiis, 382 n, 383.
Dedicazioni dantesche, 204-5, 455-6.
Della Giovanna, 113, 117.
Del Lungo, 14, 15, 17, 22, 24, 29, 30, 43 n, 47, 49, 172, 173, 174, 183 n, 196 n, 217, 268-9, 271, 282-3, 319 n, 323 n, 371 n, 414 n, 424 n, 547, 549-50, 551 n, 554, 558 n, 575.
Del Noce, 242 n.
De Lollis, 7.
De monarchia, 315, 374, 389, 394, 396, 406-8, 412-4, 452, 479, 482, 487.
Demonii, 144-5; trascinanti un'anima ad una bolgia, 351.

De Romanis, 353.
De-Rossi, 353.
De Sanctis, XI, 26, 112, 175, 179, 186 n, 324-5, 404, 522, 571-2.
De Titta C., 560.
De Vit A., 5.
De Vivo, 443 n.
De vulgari eloquentia, 275, 328, 464, 466, 475, 479, 482, 496, 497-8, 499, 500, 501, 504, 505, 507, 508, 516, 517, 527 n.
di ciò o *in ciò*, 90, 520-22.
Di Costanzo (abate), 336, 353.
Differenze tra la scala teologica dei peccati e il disgusto umano, 50, 85, ecc.
Differenza tra il grado d' empietà e il grado di reità, 109.
Dionigi Cartusiano, 378-9 n.
Dio nominato nell'Inferno, 216.
dipinta, 306.
Discendere, se nell' Inferno sia sempre segno di peggioramento, 247-8.
disdegno, 178-9, 294.
Di Siena, 509-10.
dispetto, 294.
Dite, 229-36, 252, 254, 255, 284, 291, 294, 339 n.
Dobelli, 292.
dolce lome, 181, 197.
Domenico Tullio Fausto, 153 n.
Du Bartas, 507.

ebbe, 174-6.
Ebraico, 490-93, 497-8, 500-501, 503-4.
Egberto, 287.
Egloga ottava di Virgilio, 107, 140.
Egloghe di Dante, 426 n, 436-7, 439.
El, 493, 499, 503-4.
Eli, *Eloi*, 503-4, 506-8.
Elisii e Purgatorio dell' Eneide, 226, 253.
El libro de los enxemplas, 359-60 n.
Emiliani Giudici, 209-210 n.
Enea, sua discesa infernale presentata con riserbo, 340.
Epicuro ed epicurei, 269, 270, 275-6, 278-9, 280, 281.
Epistola a Cane, 430, 448-85, 516, 591.
Epistola all'Amico fiorentino, 472.
Ercole P., 168, 202, 203.
Eresia, 235, 255, 266-80, 281, 294, 297.
eresia, 279 n, 363 n, 364.
eresiarche, 280 n.
Eritone, 98-101, 121, 135, 235.
è scritto, 487.
Etimologie greche in Dante, 463-4.
Eunoè, 375.
Euripilo, 104, 147-9.
Eusebio, 226.
excessiva, 452, 477.

Falso Boccaccio, 343.
Farinata, 8, 11, 12, 83, 179, 182, 184-6, 191, 195, 261-2, 294, 548-50, 553.
Faucher, 246, 293 n.
Fauriel, 4, 18, 35 n, 231 n, 239, 357.
Fausto da Longiano, 153.
Fazio degli Uberti, 416.
Federico II, 275, 534.
Ferreto cronista, 40, 54, 69, 71, 72, 74.
figliastro, 49.
Filalete, 19 n, 59, 199, 256.
Filippo Argenti, 43-4, 50, 297.
Filippo il Bello, 430-1.
Filomusi Guelfi L., 241 n, 243, 250, 263-6, 292.
Finzi G., 96, 164-6, 168, 170, 171, 198 n, 561.
Flamini, 293 n.
Flegias, 232.
florentinus natione non moribus, 451, 464, 477.
Fonti, 7 sg, 25-26, 37-8, 95, 97, 99-100, 103, 144, 145, 147-9, 180-83, 225-240, 253, 321-2, 324, 326, 334-55, 356-8, 391, 397, 579-81. E v. Citazione.
Forese, 90, 177-8, 188, 206 n, 208,

209, 211, 212, 217-23, 547; tenzone di Dante con lui, 206 n, 211-2, 217-23.
Fornaciari, 373 n.
forse, 156, 179, 568.
forse cui, 164 sgg.
Foscolo, 32, 40, 183 n, 332, 424-5, 434, 473, 526-7.
Fraccaroli, 241 n, 242 n, 260 n, 266 n, 269-71, 278-9, 285.
Fra Giordano, 273, 338 n.
Francesca, 26, 35, 39, 41, 191, 285, 559-62.
Frati C., 353 n, 540.
Fraticelli, 318, 584.
Fritzsche, 347 n, 351 n.
Frode, 256, 258, 259, 262, 265, 266, 267, 273, 305, 306, 308-9, 310, 311, 314.
Fumi L., 113.
Furto e rapina, 266.

gaietta, 303, 307.
gaio, 578.
Galeotti, 396 n.
Galvani, 318.
Gaspary, 171, 217, 222, 424 n.
Gelli, 507.
Genesi (il), 486-7, 488, 495, 505.
gentile, *gentilezza*, 3, 23, 210.
Gentucca, 568-9.
Geremia, 321-2.
Geri del Bello, 90-91, 195, 520.
Gerione, 307-10.
Ghignoni, 574.
Giannini, 575-8.
Giasone, 193.
Giganti e Titani, 229, 230, 232, 261, 262, 293.
Gigli Gaetano, 553.
Ginguené, 357.
Gioacchino, ombra o autore, 394, 421.
Giovanni da Pisa: v. Peckham.
Giovanni del Virgilio, 323, 426-7, 432, 436, 437, 438, 441.
Giovanni Salisburiense, 486.
Giovanni XXII, 113, 317, 544-5, 566.
Girolamo (san), 287.
Giuliani, 59, 63, 200, 452, 453, 458, 461, 462 n, 584.
giulivo, 575-6.
Giuseppe Ebreo, 489, 496.
Giustizia divina e sim.. 81, 87, 88, 91.
Gnoli, 519 n.
Goffredo di Buglione, 385.
Gorgone, 234.
Gower, 295 n.
Graf, 36 n, 38 n, 61 n, 132 n, 140, 144, 347 n, 355.
Gregorio Magno, 286, 371 n, 371-2, 503.
Gregorio VII, 356-8, 361 n, 369-70, 372-3, 377, 381-3, 385-9, 393-7.
Grimm, 491, 493 n.
Guarnerio, 318.
Guidi I., 490 n.
Guido Cavalcanti, 150 sgg, 278-9, 546, 548, 567-8, 578-9; autore d'una grammatica e rettorica, 153; epicureo, 155, 158, 159-60, 168-72; G. in rapporto alla Vita Nuova, 152, 170, 204-5, 211, 213, 455.
Guido da Montefeltro, 27, 31-35, 37, 39-41, 50-51, 52, 54-6, 59-61, 64-6, 69-75, 88, 194, 258 n, 285, 533-7.
Guido da Pisa, 459-60.
Guido da Polenta, 427 n, 434, 477, 589.

Harris, 292.
Hurter, 421 n.

I, nome di Dio, 499, 502-4.
Iacopo di Dante, 343.
Idra, 235.
Iena, 322-3.
Igino, 351 n.
Ignavi, 243.
Ildebrando, 395. E v. Gregorio VII
Imbriani, 159, 161, 427 n.
Impero, 380-81, 384, 389, 395-6, 406-7.
Impulso e abito, 282.

in Cacume, 564
in ciò o *di ciò*, 90, 520-22.
Incontinenza, 257, 259, 260, 273, 281-2, 305, 306, 311.
Indovini e maghi, 76-81, 93-111.
In exitu Israel, 462.
infera regna, 426 n.
Inferno più mite secondo dottrine dei primi secoli cristiani, 254 n.
inno, 246-7, 582, e cfr. 280.
Innocenzo III, 372.
In Sapientia de sapientia legitur, 452, 477-8.
intendere per *udire*, 123.
Interrogativi nel poema, 101.
Invenzioni prette di Dante, 31-41, 63-6, 67-8, 73, 104, 535-7, 561.
Inversioni di parole, 122, 259-60.
Invidia, 282-300, 318-21, 324.
invidiosi veri, 400.
Iorio G., 113.
Ipotesi e loro legittimità, 141-2.
Ira, 257, 281, 284, 285, 297, 303.
Isidoro (sant'), 286, 294, 341 n, 365 n, 493, 502, 503, 588.

Kopisch, 278.
Kraus, 449, 470.

Labitte, 326.
Lamma, 212 n.
Lana, 117, 141, 151, 302, 343, 451.
Lancillotto, 35-6, 533-4, 561.
Landino, 110, 235, 277, 344, 372, 515.
Lasinio, 496 n.
Latinità di Dante, 452-3, 459, 464, 478-9.
Latino e volgare, 152-4, 200, 426-7 n, 437, 439, 441, 467-8, 482-3, 494, 516, 578-9.
Laurea poetica, 426 n, 437-42.
leggiadro, *leggiadria*, 575-8.
Leibniz, 506-7.
Leone, 303, 304, 305, 306, 311-2, 316, 318.
Leopardi, 483, 517, 577.
Leopardo, 321-3.
Letè, 375.
Letterale (senso), come lo intenda Dante, 461-2, 481-2.
Lia, 374 n.
Libro dei peccati di tutte le anime, 350, 446.
Limbo, 82, 123, 227-8, 230, 243-4, 263, 268, 269-70, 271, 328, 509-10, 513, 520-31.
Lince, 320-23, 586-7.
lingua, 517-8.
Linguaggio: sua origine secondo il Genesi, 488-90; secondo la prima speculazione cristiana, 492-3; secondo Dante, 493-5, 498-501; linguaggio primitivo parificato all'ebraico o ad altro antico idioma, 490-92; tripartitosi, 493; linguaggio letterario e sua origine, 494. Diversificazione progressiva delle lingue nello spazio e nel tempo secondo legge scoperta da Dante, 500-501, 504-7.
Linguaggio e stile poetico e loro esigenze, 164 sgg, 259-60, 510-11, 519.
lombarda (anima), 1 n.
Lombardo di Virgilio, 494-5.
Longobardi, 416.
Lonza, 302, 303, 304, 305, 306-7, 310, 311-2, 316, 318-24, 586-7.
lonza, 320, 585-7.
Luce nell'Inferno, 89. E v. Calore ecc.
Lucifero, 293, 562-3.
Luiso, 242 n.
Lupa, 303, 304, 305, 306, 310, 311-2, 313-5, 316, 317-8.
Lupo cerviero, 321-3, 586.
Lussuria, 284, 285, 303-4, 306, 320.
Luzzatto, 583.
Lysander, 238.

Macrì-Leone, 424 n.
Maestro Adamo, 195, 232.
Malizia, 255-6, 257, 259, 260, 261, 264, 265, 273.

Manfredi, 5, 61-2, 67-8, 73, 275.
Manto, 103, 104-6, 131.
Mantova, sua origine, 103-6.
Manzoni Alessandro, 408, 410, 416, 558-9.
Manzoni L., 537-45.
Maometto, 194.
Marte, spiriti beati che vi appariscono, 384-6.
Martino IV, 74, 371.
Marzi, 546, 558.
Matelda, 373-9, 381, 587.
Matilde di Canossa, 393-4. E v. Matelda.
Mazzoni G., 11 n., 329-31.
Medea, 135.
Medusa, 234.
Melandri, 506 n.
Melodia, 424 n, 427 n.
Mercati, 392 n.
Mestica, 14, 15, 17.
Metodo da tenere nell'esegesi dantesca, VIII, XIV, XV, 300-301, 302, 325, 334-5, 336-7, 353-5, 363-4, 414, 418-9, 423-4, 514, 519, 522-3, 524, 542, 564.
Meyer P., 347 n, 351 n.
Michele Scotto, 131-2.
Milton, 489.
Minich, 225, 235, 293, 373 n, 375, 376.
Minosse, 65-6, 228, 229.
Minotauro, 262.
mistico per *allegorico*, 482.
moenia Ditis, 231.
Monaci, 7, 320 n.
Moore, 92 n, 143, 242 n, 245 n, 254, 256, 257-8, 261, 275-6, 281-2, 283, 285, 286-90, 292, 295.
Morici, 392 n.
Morpurgo S., 202, 204, 207, 424 n, 427 n, 428 n.
Mosca, 89, 194-5.
mundi circumflua corpora, 426 n.
Muratori, 40, 69 n, 70, 71, 72, 75,
Mussato, 438, 439, 441.

Nannucci, 153, n. 203 n, 204 n.
Negri p. G., 153 n.
Nella, 221-2.
Nembrotte, 495-8.
Nerio Moscoli, 433.
Nerone e Claudio identificati da san Tommaso, 346 n.
Niccolò III, 189, 193, 358, 361 n, 365-9, 551.
Nigra, 307, 576 n.
Nino giudice, 20 sgg, 554, 558, 570-71.
Nobile castello, 243-4, 254.
noia, *noioso*, 210.
Nomina sunt consequentia rerum, 487, 488 n, 502.
Novati, 35 n, 67-8, 163 n, 400 n, 436-41, 566-7, 574, 587-91.

Ombre: quali sentimenti serbino, 190-97; loro accorgersi che Dante è vivo e impressione che ne ricevono, 12, 42; loro ritrosia o no a palesarsi o a confessar la propria colpa, 41-52; loro prescienza e loro conoscenze, 91 n., 110-11, 120, 184, 188-90, 548, 550, 551-4, 570; loro maligno gusto di svergognare i compagni, 49, 51, 52; distinzione tra i meriti umani dell'uomo e il destino oltremondano dell'ombra, 6, 533-5 ecc.; ufficio d'un'ombra rispondente alla sua condotta o produzione terrena o correggente questa, 6 sgg, 104, 198, 391-2, 398-9; ufficio d'un'ombra di censurare i proprii parenti o colleghi, 222, 391-2; ombre rivelanti segreto, 32-41; ombre taciturne, 106, 562. E v. Anime e Correzione ecc.
Omero, 522-30.
onesto, 512.
Onorio III, 372.
orgoglioso, 297.
Origene, 507.
Ottimo, 151, 343.
Ovidio, 26, 49, 230, 231, 234, 234 n,

321, 324, 351 n, 488, 531 n, 580-81.
Ozanam, 23, 326, 347, 351 n, 355, 360 n, 381 n.

P. Se i sette P siano impressi anche sulle anime purganti, 241 n, 582.
Pagani (personaggi), 126, 194, 232 ecc.
Pantera, 323, 324.
Paolo (san): suo rapimento al terzo cielo, 338-46. Relazione fra il ratto e il miracolo sulla via di Damasco, 344-6.
Paolo (Visione di san), 338-53, 404.
Papi, 358, 371, 384, 385. E v. Gregorio, Celestino ecc.
Paradiso, 39.
Paris G., 36 n, 385 n, 398, 401.
Parodi, 10 sgg, 29, 67 n, 173, 191 n, 224 n, 242 n, 318, 378 n, 575, 576 n, 582.
Pascoli, 238-9, 242 n, 246, 311-4, 324.
Pasqualigo F., 520.
Passavanti, 134-5, 137, 320, 446.
Passerini, 113.
passione, 109, 119-22.
patebunt, 427 n.
patet, 467.
Patrizio (Purgatorio di san), 280, 350, 353.
Paur 294.
Peccati: presentazione formale di tutte le specie di peccati, 123-30; peccati mortali, 297-8. E v. Vizii capitali, Bolge, Cerchi, Avarizia, Ira ecc.
Peckham, 287.
pedalis magnitudinis 452, 453-4, 478.
Pellegrini F. C., 567-8.
Pellegrini Fl., 171 n, 318.
Pena: gradualità della pena secondo il grado del peccato, 351-3. E v. Contrappasso.
Persico, 304.
Persio Ascanio, 508.
Personaggi celebri omessi nel poema, 135.
Pescetti, 508.
Petrarca, XV, 416, 425, 427 n, 437, 442, 449, 487, 517, 519, 576-8, 580, 590.
Pier da Medicina, 194.
Pier Damiano, ombra o autore, 287, 290, 360, 381-2, 386-93, 395, 411, 507.
Pier della Vigna, 41, 49, 191-2, 284, 294.
Pieretti, 64 n, 210.
pièta, 79.
pietà, 77-80.
Pietro di Dante, 226, 262, 277, 282, 321, 343, 466.
Pietro Ispano, 371.
Pintor, 113 n.
pio ed *empio*, 79, 90.
Pipino cronista, 40, 67, 69-74, 421 n. 537-45.
Pizzi I., 586.
plus dono quam domino, 457, 481.
Plutarco, 502.
Pluto, 231 n, 262, 496.
Poccianti, 153 n.
Poeti: incontri con essi, 3 sg, 8, 520-31; latini preferiti da Dante, 522-3.
Poetria e *Poetica* 453, 478.
Poletto, 318, 338, 370, 392 n, 414.
Porena, 90, 520.
Postella, 508.
Postillatore cassinese, 303.
Potere temporale, 380, 389, 395-7 414-7.
Pozzetti, 353.
Pozzi infernali, 350, 362.
Prodigalità, 249-51, 257, 284, 315, 582-3.
Professione, 46 n.
Profezie e loro stile, 188-9. E v. Ombre.
Proprietà ecclesiastica, 356-7, 396, 404-17.
Proto, 268, 278 n., 310.
Pucci A., 291.

Purgatorio, 11, 12, 19, 38-9, 57-9, 129 n., 144, 241, 247-51, 253-4, 281, 285, 288 n., 291, 295, 296, 297-8, 299, 426 n., 446, 574.
Purgatorio (montagna del), 36-7.
Puzzo infernale. dove cominci, 267, 278 n., 350.

Quarta N., 25 n.
Quirini, 427-9, 456.

Rajna, 102, 160, 237, 238, 326, 354, 453, 504 n, 548-9 n.
Rangerio, 393-4.
Rapina e furto, 266.
Rassegne varie di tutti i passi d'una o più cantiche riferibili a un dato soggetto, 41-52, 81-93, 123-30, 188-9, 190-97, 215-16, 313-8, 420, 509-14, 547-57.
Ravenna, 392, 424, 588-91.
Renan, 61 n., 502 n.
Renier, 400 n.
Respondent rebus nomina ecc., 488.
Ricci C., 534, 584.
ricogliere, 203.
Rifacimenti medievali, 240.
Rigutini, 59.
Rime monche nel poema, 219.
Rimorso nel poema, 218-24.
Ripugnanza dell'Inferno a ricevere un vivo, 234.
rithimus, 464, 470, 482.
Roberto d'Angiò, 412.
Roberto Guiscardo, 381-6, 393.
Rocca, 14, 372 n., 378 n., 433-5.
Rocco E., 583, 585.
Ronzoni, 288 n.
Rosmini, 401-2.
Rossetti, 24, 143, 526-7.
Rossi V., 563.
Rumori infernali in che limiti si odano, 82.
Russo V., 249 n.

Sacchi E., 241 n., 582.
Saladino, 1 n.
sa'igia, 289-90.
Salimbene, 382,
Santi, 372, 421, 432-3.
Scarano, 123 n., 312 n., 533.
Scartazzini, XI-II, 19 n., 160, 253 n., 294, 338 n., 373 n., 496 n., 501, 503, 534, 581.
scellerato, 109.
Scherillo, 84 n., 89 n., 90, 91 n, 113, 167-8 n , 178 , 195 n, 228 n, 231 n , 232 n, 242 n, 244 n, 246 , 248 n, 253 n, 283, 286, 293, 322 n, 329 n, 333 n, 351 n, 378-9 n, 467, 470, 496, 526 n, 561, 579, 580, 587.
Schiavo, 61 n.
Schück, 36 n.
Sciaurati, 227, 243, 244, 246, 263, 268-9, 423.
Scolastica forma in Dante, 458, 481.
Sconnessioni dantesche, 430.
scriptura paganorum, 453.
scuola, 528-30.
sdegnò, 170 n.
se ipotetico davvero o in apparenza, 340.
seggio, 27-31.
Seneca e Terenzio, 465, 467.
Servio, 351 n.
setta, 279 n.
Sforza, 19 n.
Sigieri, 398-402.
signor, 525-6.
Simbolismo, 197-9, 315, 319, 324-5, 373-4, 375-9.
Simoniaci, 145, 358, 361 n, 363-6, 394-7.
Siragusa, 409-14.
Smarrimento, 12.
Sodomia, 264. E v. Cerchio settimo.
Sole, 197.
Solerti, 546, 552 n.
Somiglianze o discrepanze di opere incerte con le opere genuine, in che casi sian prove di autenticità o falsità, 453-4, 478-9.
Sordello, 1-13, 176, 392, 569-70.
Sottintesi evid nti pei contemporanei e difficili pei posteri, 16-17, 19.

sovrano, 522, 523.
Spiritus Sanctus, 452-3, 478.
Stazio, 2, 3, 12, 38, 176-7, 232, 241 n, 249-50, 328 n, 375 n, 379 n, 582.
Stefaneschi (cardinale), 421.
Stertling, 506 n.
Stokes Whitley, 355.
sublimem canticam, 455, 480.
Suchier, 217.
Suicidio peggiore dell'omicidio, 248, 266, 284.
Superbia, 282-300, 303, 315.

Taida, 126.
Talice, 110, 246, 343, 517.
Tantalo (pena di), 349. 351.
Tartaro, 229-36.
Tasso, 489, 507, 519.
tenellus gratiae vestrae, 453, 478.
Teodoro, 286.
Teodulfo, 287.
Terenzio e Seneca, 465, 467.
Teseo, 240.
testè, 552.
Teza, 583.
Tiraboschi, 69 n, 71, 153 n, 170 n.
Tiresia, 131.
Tisifone, 229, 234.
Tobler, 132 n.
Tocco, 113, 285, 394 n, 398, 410, 414 n, 418, 420-22, 424, 433.
Todeschini, 68, 225, 268, 271, 329, 420, 429-30, 438, 440.
Tolomea e Antenora, 14-5, 17, 24-6, 128-9.
tomba, 364 n.
Tombe ereticali, 277-80, 350.
Tommaseo, 7, 25, 86, 94, 104, 142, 157, 158, 178, 203 n, 226, 342, 509, 561.
Tommasini-Mattiucci. 433.
Tommaso (san), autore o ombra, 248, 249-50, 257, 261, 263-6, 274, 279 n, 282, 283, 285 n, 288-9, 290, 292, 294 n, 296, 297, 315, 346, 390, 398, 399, 400, 461, 507
Topografia morale, 225-301.
Torraca, 10, 27, 48 n, 68-75, 173, 202, 207, 209, 318, 474-84, 533-7, 561.
Torri, 443, 453.
Torricelli, 297.
Tosti, 30, 40, 53-6, 74, 75, 381, 394 n, 409, 447, 565-6.
Toynbee, 467.
tragedia e *tragico*, 465-8.
Trattato dei vizii e delle virtù, 291, 294 n, 295.
Travestimenti medievali, 104-6.
Tristizia, 245-6, 251, 286, 287, 288, 289.
Troya, 424, 430.
Tundalo (Visione di), 335, 336, 349 n, 350 n, 355, 404, 446.

Ubaldo da Gubbio, 587-8.
Ugo da San Vittore, 287.
Ugolino, 14-26, 33-5, 39, 64, 91-2, 196, 262, 553, 570-73.
Ulisse, 26, 36-7, 42, 51, 88, 194, 534, 562.
Usurai, 85, 102, 125, 262 n, 266, 266 n, 269.

Vaccalluzzo, 203, 546.
Vanagloria, 286, 287, 288, 289, 302-3.
Vanni Fucci, 44-8, 50, 88, 193-4, 261-2, 294, 384.
Vellutello, 372 n, 515, 517, 577.
Veltro, 449, 484.
Vendetta, 90-91.
Venetico Caccianimico, 42-3, 50, 193.
Venturi G. A., 190 n.
ver o *in ver* per *a*, 496.
veri 401.
vile, *viltà*, 209 sg.
Villani F., 153 n, 170, 449, 450, 483.
Villani G., 18, 19, 21 n, 40, 291, 378 n, 385 n, 420, 422, 433.
Villari, 326, 336 n, 347 n, 348, 349 n, 350 n, 351 n, 353 n, 381 n, 414 n, 443, 572.
Villemain, 357, 360 n, 383 n, 394 n, 396 n.
Violenza, 259, 267, 273, 305, 311.
Virgili, 362 n.

Virgilio, ombra o autore, 1-3, 26, 38, 86, 96-111, 124, 126, 127, 147-9, 150 sgg, 180-83, 219, 225-40, 244, 322, 326, 327-8, 351 n, 366, 436, 437, 465, 494-5, 496, 521-3, 526-31, 569-70, 579-81; simbolo, 151, 156, 158, 164, 166, 197-9; mago, 96-111, 119, 131, 135, 136, 142.
virtù, *vertù*, 209, 375 n.
Virtù eroica o sovrumana, 260, 261, 265.
Visioni, 290-91, 298, 312, 326, 327-8, 335-55, 356-8, 388, 404, 442-7.
vita bella, *vita serena*, 197.
Vita futura sempre presente ai medievali, 403.
Vita Nuova, 327-34, 455, 473, 486-7, 546-7, 556.
Vizii capitali, 281-300, 303, 444.
Vizii opposti contrapponentisi a unica virtù, 248-51.
Volgare comico 517.
Volgare illustre, 516, 517.
Voltaire, 27, 357.

Whitney-Jolly, 490 n, 506.
Witte, 255, 294, 296, 424 n.

Zenatti A., 174 n., 175 n.
Zenatti O., 466 n.
Zingarelli, 276, 321, 339 n, 400 n, 418 n, 469-70, 474 n, 495 n, 519 n, 555, 563, 575, 579-81, 587.
Zuccante, 565 n.

Versi e luoghi singoli del poema illustrati nel volume

INFERNO

II, 13 : p. 340.
14-5 : p. 338-9.
28 : p. 338, 343, 345.
29-30 : p. 340, 345.
32 : p. 338.
III, 59-60 : p. 418-20.
126 : p. 226-7.
IV, 9 : p. 82, 350.
80 : p. 522-4.
91-3 : p. 521-2, 522-4.
95 : p. 524-30.
96 : p. 525-30.
102 : p. 530-31
104 : p. 509, 513, 530-31.
150-51 : p. 243-4.
V, 37 : p. 123-4.
82-7 : p. 559-60.
103 : p. 560-61.
107 : p. 561-2.
VI, 25-6 : p. 97.
48 : p. 50, 574.
64-5 : p. 550-51, 552.
VII, 25 : p. 233.
123 : p. 247
125 : p. 246-7.
VIII, 1 : p. 225, 252, 327.
IX, 22-7 : p. 98-101.
54 : p. 234.
127-8 : p. 279 n.
129 : p. 280.
130 : p. 280.
X, 13-4 : p. 279 n.
63 : p. 150 sgg, 160 sgg.
67 : p. 187.
76-7 : p 185.
79 : p. 548-50, 553, 555 n.
83-4 : p. 185.
XI, 20 : p. 130.
58 : p. 133.
58-60 : 122.
XII, 103 : p. 351-3.
111-12 : p. 49.
125 : p. 352.
XIII, 118: p. 350
XIV, 1 : p. 84.
XX, 37-9 : p. 227.
49 : p. 192.
XVI, 106-122 : p. 307.

XVII, 1-30 : p. 307.
XIX, 7 : p. 364 n.
54 : p. 189.
76 : p. 366.
100 : p. 369.
XX, 1 : p. 107.
10 : p. 76.
19-20 : p. 94.
22 : p. 77.
27 : p. 101, 108, 117.
28 : p. 77-80, 103, 108, 119, 250, 350 n.
29-30 : p. 79, 80, 101, 108-10, 119-23.
31-9 : p. 103.
97-9 : p. 104.
102 : p. 106.
XXI, 113 : p. 547.
XXIII, 95 : p. 87.
107-8 : p. 193.
109 : p. 86.
XXIV, 135 : p. 44.
138 : p. 45.
XXV, 13-5 : p. 294.
XXVII, 21 : p. 494-5, 511.
43-4 : p. 534-5.
87-90 : p. 62.
103-5 : p. 61.
107 : p. 511-2.
110 : p. 533:
111 : p. 27-31.
126-7 : p. 65.
XXVIII, 1-6 : p. 349-50 n.
13-4 : p. 383 n.
107 : p. 194-5.
XXIX, 31 : p. 90.
32 : p. 91 n.
36 : p. 90, 520.
73 sgg: p 574.
83 : p. XV.
XXX, 132 : p. 102-3.
XXXI, 67 : p. 496-8,
XXXII, 8 : p. 514-5.
9 : p. 516-9.
69 : p. 25.
83 : p. 48.
XXXIII, 16-7 : p. 21, 23.
75 : p. 571-3.
85 : p. 17, 19.
93 : p. 352.
XXXIV, 1 : p. 562-3.

PURGATORIO

III, 117 : p. 67.
139 : p. 227.
IV, 26 : p. 563 6.
VI, 15 : p. 3, 12.
100-102 : p. 122, 431 n.
VII, 96 : p. 430 n.
VIII, 5 : p. 566-7.
53-4 : p. 22.
63, 66 : p. 569-70.
74 : p. 554.
80 : p. 567.
IX, 12-5 : p. 579-81.
XI, 97-9 : p. 567-8.
XVI, 42 : p. 342.
XVII, 19-20 : p. 579-81.
XVIII, 121 : p. 555-6.
XXII, 3 : p. 582.
49-51 : p. 249-51.
XXIII, 76-8 : p. 219, 547, 555.
115-7 : p. 206 n, 219-20.
XXIV, 16-7 : p. 510-11.
76-8 : p. 219.
XXV, 43 : p. 509, 512 n.
XXXIII, 128-9 : p. 375 n.

PARADISO

I, 4-6, 10-12 : p. 470-71, 483.
22 : p. 440.
28-9 : p. 438.
60 : p. 361.
IV, 105 : p. 78.
IX, 133-5 : p. 391 n.

X, 134-8: p. 400-402.
XVI, 44: p. 509, 513.
XVII, 49: p. 556.
68: p. 512 n.
74-5: p. 472.
XXI, 29: p. 361, 362.
106 sgg: p. 390-91.
XXII, 84: p. 406.
XXV, 1-9: p. 425, 440.
XXVI, 114: p. 499.
124-6: p. 499-501.
134-6: p. 501-4.
XXX, 24: p. 464-5.
XXXII, 109-11: p. 576.

Luoghi delle Rime di Dante

E che dirà nell'Inferno a' malnati... p. 329-31.
Sola pietà nostra parte difende... p. 330.
Questi così leggiadro lo cor have... p. 575-8.
Ove si fa il cristallo in quel paese... p. 574-5.

ERRATA

Sorvolando su pochi errori che non possono dar luogo ad equivoci, o su quelli che son piuttosto sconvenienze tipografiche, notiamo quelli che per una qualsivoglia ragione non possiamo tralasciar di correggere:

Pag. 1. Dopo *dismaga* aggiungi:	(Purg. III, 11).
50, in fine:	« dei frodolenti » = *dei consiglieri frodolenti*
57, poco dopo la metà:	« degli effetti » = *pegli effetti*
ibid, verso la fine:	« Sordello » = *Manfredi*
124, poco dopo la metà:	Si cancelli « al suo *sermone* »
200, l. 12:	« rimasta » = *rimasto*
228 n e 244 n:	« Bullettino VII » = *Bullettino VIII, 1 sgg.*
233, l. 10; e 251, l. 1:	« terzo cerchio » = *quarto cerchio.*
252:	« casuistica » = *casistica.*
254, verso la fine:	« volta in » = *svolta in*
295, l. 15 da sotto:	« altre » = *altri*
359 n:	« sanctes » = *sanctos*
423:	« chiesiastico » = *chiesastico*
481, in fine:	« favola la è » = *la favola è*
587, l. 13:	« resta duro » = *resta dura*
590, dopo la metà:	« se non fossero cosa » = *se non fosse cosa*
ibid:	« chi oggi le » = *chi oggi la*

Nell' uso delle maiuscole, delle virgolette, del corsivo, e in altre cose simili, si hanno pur troppo molte incoerenze; le quali in parte son volontarie e determinate da speciali opportunità, in parte derivano dall'essere stati i varii articoli primamente stampati in periodici e tempi diversi e composti con diversa intonazione.

INDICE DEL VOLUME

Prefazione . . . . . Pag. VII
Sordello . . . . . » 1
Poscritta . . . . . » 10
Il vero tradimento del conte Ugolino . . . . . » 14
Guido da Montefeltro . . . . . » 27
Poscritta . . . . . » 67
Dante e la magìa . . . . . » 76
Ancora Dante e la magìa . . . . . » 113
Nota . . . . . » 147
Il disdegno di Guido . . . . . » 150
La rimenata di Guido . . . . . » 202
Cristo in rima . . . . . » 215
Non soltanto lo bello stile tolse da lui . . . . » 225
Poscritta . . . . . » 237
La topografia morale dell'Inferno . . . . . » 241
Le tre fiere . . . . . » 302
Dante e san Paolo . . . . . » 326
Dante e Gregorio VII . . . . . » 356
Nota . . . . . » 398
La proprietà ecclesiastica secondo Dante e un luogo del De Monarchia . . . . . » 403
Poscritta . . . . . » 409
Tre discussioni . . . . . » 418
L'epistola a Cangrande . . . . . » 4:8
Poscritta . . . . . » 474
Dante e la filosofia del linguaggio . . . . . » 486
Il tacere è bello ecc. . . . . » 509
Il saluto dei poeti del Limbo al reduce Virgilio . » 520
Appendici varie . . . . . » 533
Tavola analitica dei nomi e cose più notabili . . . » 593
Errata . . . . . » 607

~~1355~~
2530